REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 5

JANVIER 1921

UN ASPECT DE L'ASCÈSE DANS SAINT PAUL..... F. Prat..... 3

NOTES ET DOCUMENTS :

UN PLAN DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE..... A. Tanquerey..... 23

LES LEÇONS D'ORAISON DU P. BALTH. ALVAREZ (1573-1578)..... P. Dudon..... 36

OBSERVATIONS ET REMARQUES : SUR LA LA CONFESSION FRÉQUENTE..... H. L..... 58

COMPTES RENDUS :

M. DE MONTMORAND : PSYCHOLOGIE DES MYSTIQUES CATHOLIQUES ORTHODOXES (J. de Guibert) — *J. DURANTEL* : LE RETOUR A DIEU PAR L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ (J. de Tonquédec) — *BIERBAUM :* BETTELORDEN UND WELTGEISTLICHKEIT (J. de Guibert)..... 63

CHRONIQUE..... 82

BIBLIOGRAPHIE..... 93

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... **12 fr.** — UNION POSTALE..... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : **15 fr.**

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.
Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier. *Chèques-postaux*, Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. DE GUIBERT, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

AVIS

Nos abonnés de France trouveront dans ce numéro un chèque-postal qu'ils sont priés, *s'ils ne nous ont pas déjà payé leur abonnement pour 1921*, de nous renvoyer au plus tôt pour éviter les frais de recouvrement postal qui leur sera présenté en *mars* à défaut de paiement antérieur.

NOTA.— Avoir soin de répéter sur le talon des chèques-postaux et mandats le **nom de la Revue** et **l'adresse de l'Abonné.**

Paraîtront dans les prochains numéros de la Revue :

LA DOCTRINE ASCÉTIQUE DE S. JÉRÔME..... **F. Cavallera.**
UN ASCÈTE IRLANDAIS CONTEMPORAIN..... **L. de Grandmaison.**
LE CHRIST « TOUT EN TOUS »..... **T. Agius.**
LA « DOCTRINE SPIRITUELLE » DU P. LALLEMANT : PROJET DÉDITION NOUVELLE..... **A. Pottier.**
UN SERMON INÉDIT DE S. AUGUSTIN SUR LA CHARITÉ. **D. A. Wilmart.**
SUR LES TROIS DEGRÉS D'HUMILITÉ D'APRÈS S. IGNACE..... **F. Prat.**
NOTES DE NEUROPATHOLOGIE..... **L. Boule.**
Etc.

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

DEUXIÈME ANNÉE

1921

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
RAM
Alma, California

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

v. 2
1921

UN ASPECT DE L'ASCÈSE

DANS SAINT PAUL

Si mal définis que soient les confins de l'ascétique et de la mystique, il est de vastes provinces qui reviennent sans conteste à l'une ou à l'autre. Et peut-être la frontière la plus précise, ou du moins la plus apparente, est-elle dans la fameuse comparaison de sainte Thérèse sur les divers systèmes d'irrigation. Défoncer, avec le secours de la grâce, le sol ingrat de notre âme, y répandre la bonne semence, en extirper les végétations parasites, l'arroser à force de bras : c'est le travail ordinaire de l'ascèse. Recevoir comme une bénédiction la rosée du ciel, sentir les germes croître et fleurir au souffle de l'Esprit, goûter combien le Seigneur est doux et jouir du repos en Dieu : c'est le terme final de la mystique. N'ayant pas à fixer ici la ligne de démarcation qui les sépare, ni à décider s'il faut nécessairement les tenir à l'écart, sans leur accorder aucun territoire commun, ces points de vue extrêmes nous suffisent.

Un préjugé assez répandu fait de saint Paul un pur mystique. Car c'est Paul qui a trouvé ces belles formules dont s'est nourrie la mystique de tous les âges : *Le Christ est ma vie* (1), *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi* (2). *Nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit implore pour nous en soupirs indicibles* (3). Et une foule d'autres semblables. Paul est dans le Christ et le Christ est en lui ; il saisit le Christ et il en est

(1) Phil. 1^{21}. — (2) Gal. 2^{20}. — (3) Rom. 8^{26}.

35362

saisi; il aspire à s'unir au Christ d'une façon qui l'assimile et l'identifie à son Maître, qui le transforme en lui et le déifie. Ce langage, qui revient à chaque page de ses lettres, n'est-il pas celui des mystiques ? Et peut-on oublier l'échappée discrète qu'il nous ouvre sur ses visions et sur ses charismes (1) ? Confidences trop brèves à notre gré, mais qui cependant, depuis saint Augustin (2) jusqu'aux grands contemplatifs du moyen-âge et des temps modernes, ont servi de guide à peu près exclusif aux théoriciens de la mystique.

D'autre part, l'Apôtre se donne pour modèle à ses néophytes. Il leur recommande l'ordre, le travail, la bonne tenue, la fuite du désœuvrement, de la curiosité, de l'envie, de l'égoïsme, la patience, l'édification, le support mutuel et tout ce monde de petites vertus dont saint François de Sales dit qu'elles sont en quelque façon plus nécessaires que les grandes, parce qu'elles sont d'un usage plus fréquent et plus général. Et il accompagne ses exhortations de conseils très familiers et très pratiques qui sont de l'ascétisme le plus élémentaire. Que si l'on objectait qu'il s'agit là de morale chrétienne et non pas d'ascèse proprement dite, nous rappellerions l'éloge de la virginité et de la continence (3), l'exhortation au renoncement de nous-mêmes par l'exemple de Jésus-Christ pauvre et obéissant (4), enfin tous les passages relatifs aux conseils évangéliques. Pour être le guide de la mystique, saint Paul n'en est donc pas moins le docteur de l'ascèse.

*
* *

Ce n'est pas que le nom même soit de lui. Ce mot n'est point originairement de frappe chrétienne. Bien avant Jésus-Christ, l'*ascèse* (5) désignait l'ensemble des *exercices*

(1) 2 Cor. $12^{1\text{-}10}$.
(2) *De Genesi ad litteram*, lib. XII.
(3) 1 Cor. $7^{1\text{-}40}$. — (4) Phil. 2^{6} ; 2 Cor. 8^{9}.
(5) Le mot *ascèse* n'est pas encore entré dans les Dictionnaires français, mais il est de plus en plus en usage au sens technique, car ni

par lesquels les soldats — et en particulier les athlètes — se formaient à leur rude métier. Les premiers *ascètes* furent les candidats aux luttes du stade et du théâtre. Plus tard, les philosophes, surtout les stoïciens, s'emparèrent de ces mots pour exprimer le travail intérieur qui élève l'âme au-dessus d'elle-même et la fait triompher de ses instincts et de ses passions. Ils ignoraient malheureusement que pour féconder et soutenir l'effort de la nature, pour atteindre à une vertu qui ne soit ni le fruit de l'orgueil, ni le trompe-l'œil de l'hypocrisie, l'ascèse a besoin de la grâce. A cela près, telle page d'Épictète, de Sénèque et de Musonius rend presque un son chrétien. « La vertu, écrit ce dernier, n'est point une science théorique, mais une science pratique, comme la musique ou la médecine ; il ne suffit donc point d'en posséder les principes, il faut s'y *exercer* avec labeur et persévérance (1) ». Et Sénèque : « Quiconque aspire à la vertu doit joindre l'*exercice* à la théorie; apprenez donc d'abord et mettez ensuite en pratique ce que vous aurez appris (2) ». De même Épictète : « Trois choses sont nécessaires à l'homme vertueux : la connaissance, la méditation, l'*exercice* (3) ». Ainsi quand saint Ignace, assimilant les exercices spirituels aux exercices du corps, les compare à la promenade, à la marche, à la course, il nous donne de l'ascèse une idée un peu générale sans doute, mais d'une rigoureuse exactitude et, de plus, conforme à l'histoire et à l'étymologie.

ascétique ni *ascétisme* ne peuvent le remplacer. *Ascèse*, ἄσκησις, vient de ἀσκεῖν *exercer, s'exercer à*, par exemple ἀσκεῖν τὸ σῶμα, *exercer le corps*, ἀσκεῖν τέχνην, ἀρετήν, *pratiquer un art, la vertu. Ascèse*, signifie au propre *exercice, pratique* (d'un art., d'une vertu, etc.) et se dit spécialement du *genre de vie* (des athlètes, des philosophes, des anachorètes). Par suite ἀσκητής (dont nous avons fait *ascète*) est en général *celui qui pratique un art, exerce une profession ;* en particulier l'*athlète* et, plus tard, l'*anachorète* ; par extension, *personne qui mène une vie austère.* — Bossuet en donne cette explication : *Ascètes, c'est-à-dire exercitants*.

(1) Musonius Rufus, édit. Hense, Leipzig, 1905, chap. vi, p. 22-27.

(2) Sénèque, *Epist. ad Lucil.* xciv, 47.

(3) Epictète, *Dissertat.* II, ix, 13.

Si les règles de l'ascèse sont uniformes, puisque le but et les moyens sont identiques, la présentation en diffère beaucoup et dépend du caractère, de l'éducation, des habitudes, du tour d'esprit, en un mot de la physionomie intellectuelle et morale des divers auteurs de spiritualité. J'ai nommé plus haut sainte Thérèse. Ses biographes sont unanimes à remarquer l'émotion religieuse qu'éveillait en elle le spectacle des eaux courantes. L'élément liquide lui rappelait la beauté d'une âme pure, dont le cristal réfléchit l'image de Dieu, les effluves de la grâce et des dons du Saint-Esprit, que les écrivains sacrés nous décrivent sous cet emblème. Le P. Gratien regrettait de ne pas avoir noté au passage les élévations gracieuses et sublimes qu'il avait un jour entendues de sa bouche au bord d'une source limpide. Toujours est-il que la grande réformatrice du Carmel tire de là ses comparaisons les plus frappantes et ses illustrations les plus ingénieuses.

Saint Ignace, lui, c'est le soldat, ou plutôt le chevalier du Christ. Aussi les images guerrières colorent-elles sa spiritualité. Ce n'est pas seulement dans la méditation du *Règne* et dans celle des *Deux Etendards* qu'il y fait appel; les *Annotations*, les *Additions*, les *Règles des scrupules* et de la *Discrétion des esprits*, sont pleines d'allusions à la tactique et à la stratégie des deux chefs qui se disputent l'empire des âmes. Le P. Longhaye dit avoir rencontré un haut personnage ecclésiastique à qui tout cela semblait suranné et qui voulait le bannir de la prédication moderne comme choses passées de mode. Hé quoi! La noblesse de cœur et l'élévation de caractère, le sentiment de l'honneur, la fidélité au serment, le dévouement à toutes les causes justes et saintes, symbolisés par l'esprit chevaleresque, ne sont-ils pas de tous les temps et de tous les pays? Combien, dans ces dernières années, n'avons-nous pas vu d'âmes frustes, d'âmes de paysans et d'ouvriers, qu'on pouvait croire fermées à tout idéal, nourrir, à des profon-

deurs insoupçonnées, la pure flamme du patriotisme et le sens du devoir poussé jusqu'à l'héroïsme !

Saint Paul affectionne aussi les métaphores militaires. Il appelle ses collaborateurs des compagnons d'armes (1); il exhorte Timothée à travailler comme un bon soldat pour plaire à son divin chef (2); il compare le baptême à un enrôlement sous l'étendard du Christ (3); il détaille à deux reprises l'armure du légionnaire et y voit l'emblème d'autant de vertus (4). Mais, pour une raison facile à comprendre, il n'insiste pas beaucoup sur ces métaphores; car, à cette époque, le soldat n'était plus guère qu'un mercenaire et, en dehors du peuple juif, l'idée de patrie existait à peine, le patriotisme se confondant avec l'orgueil de la cité ou l'amour du foyer natal. Voilà pourquoi l'Apôtre puise ailleurs ses illustrations.

Au premier siècle de notre ère, les exercices du théâtre et du stade tenaient une place que nos mœurs actuelles permettent à peine d'imaginer. Les Grecs, à peu près indifférents aux grossières exhibitions de bêtes et de gladiateurs qui passionnaient tant les Romains, raffolaient des spectacles où triomphent l'art, l'adresse et la force, tels que les concours musicaux et littéraires, les luttes du pentathle, les courses de chars et de chevaux. Ces fêtes sportives s'alliaient le plus souvent à des solennités religieuses qui mettaient en émoi et en mouvement non seulement la ville entière, mais les contrées d'alentour. On allait voir, dans les gymnases et les palestres, les concurrents qui se préparaient aux épreuves. Pendant plusieurs semaines, c'était l'objet unique des préoccupations et des conversations; et le souvenir en restait vivant longtemps après la clôture des fêtes. Aussi quand Paul décrivait les combats de l'âme chrétienne sous la figure des luttes du stade, il était sûr d'être compris de tous ses néophytes. Il leur parlait leur langue.

(1) Phil. 2^{25}; Philem. 2. — (2) 2 Tim. $2^{3\text{-}4}$. — (3) Rom. $6^{16\text{-}23}$.
(4) Eph. $6^{11\text{-}17}$; 1 Thess. 5^{8}

Mais ce n'est plus la nôtre ; et le lecteur moderne doit faire effort pour reconnaître sa vraie pensée sous ce vêtement d'emprunt.

Pour mettre en lumière cet aspect de la doctrine ascétique de saint Paul, nous entendons rester sur le terrain de l'histoire et de la philologie.

Nous choisirons trois textes typiques où sont dépeints les trois états d'une âme en marche vers la perfection : ses débuts, ses progrès, son arrivée au terme. Par un hasard singulier, ces trois textes se succèdent selon l'ordre des temps, le premier appartenant au groupe des grandes Épîtres, le second aux lettres de la captivité et le troisième aux Pastorales. Libre à chacun d'y voir l'image des trois voies classiques : purgative, illuminative et unitive.

I. — Le point de départ.

Les coureurs du stade — ne le savez-vous pas ? — courent bien tous, mais un seul remporte le prix. Courez de manière à remporter le prix.

Or, quiconque prend part à la lutte s'abstient de tout : eux pour une couronne périssable, nous pour une impérissable.

Pour moi, je cours, non pas comme à l'aventure ; je frappe, non pas comme si je battais l'air. Mais je meurtris mon corps et le traite en esclave, de peur qu'après avoir servi aux autres de héraut, je ne sois moi-même exclu [de la palme] (1).

(1) 1 Cor. IX, 24-27. Tous les termes de ce passage sont métaphoriques et empruntés aux jeux de l'arène. Les vv. 24-25 contiennent l'exposé, les vv. 26-27 l'application de l'allégorie. — Dans l'exposé, nous remarquons le lieu de la lutte, le *stade* (στάδιον) ; les *concurrents* (ὁ ἀγωνιζόμενος), en particulier les *coureurs* (τρέχοντες) ; l'*entraînement*, qui consiste surtout en une sévère abstinence (πάντα ἐγκρατεύεται) ; la victoire, revenant à celui qui *touche* le premier la borne, qui s'*empare* de la palme (καταλαμβάνειν) ; la *couronne* (στέφανος) d'ache ou de pin, destinée à orner le front du vainqueur ; le *prix* (βραβεῖον), en espèces ou en nature, qui s'ajoute souvent à la couronne. — Dans l'application, Paul se compare tour à tour au coureur et au pugiliste : comme le coureur, il regarde le but et ne le perd pas un moment de vue ; comme le pugiliste, il a soin de ne pas frapper l'air mais d'atteindre son adversaire, qui n'est autre

La préparation aux concours athlétiques était longue et pénible. Pendant dix mois et plus, les actions et les pensées du candidat convergeaient vers un but unique : la victoire. Rigoureux et tyrannique était le régime auquel il s'astreignait. Un règlement minutieux fixait les heures et la durée de ses exercices, de ses repas, de son sommeil, qu'il prenait sur une couche assez dure pour ne pas garder l'empreinte du corps. Non seulement les plaisirs de la table et de l'amour lui étaient sévèrement interdits, mais on lui défendait le vin parce qu'il échauffe, et les boissons fraîches, sous prétexte qu'elles débilitent. Il devait s'aguerrir contre la faim et la soif, le froid et le chaud, le soleil et la poussière, la fatigue et les intempéries. Dans ce rude apprentissage, il n'était soutenu que par la perspective lointaine d'un prix incertain. Et quel prix ! Une couronne de feuillage — à Corinthe, suivant les époques, c'était l'ache ou le pin — que l'heureux vainqueur verrait se flétrir sur sa tête, avant même de rentrer dans sa ville natale pour y recevoir les ovations de ses compatriotes.

Tout autre est la destinée du chrétien, sûr que le nombre et le mérite de ses concurrents, loin de rien ôter à ses chances, ne sert qu'à stimuler son ardeur, que tout effort loyal sera couronné de succès, que le prix du combat est la palme « incorruptible, immaculée, immarcessible » ! Paul, voyant en esprit ses néophytes impatients de le suivre dans l'arène, leur livre les trois mots de passe qui règlent l'action des débutants : conversion, pénitence et crainte.

que lui-même. Les coups qu'il assène sont exprimés par un mot d'une singulière énergie ; le verbe ὑπωπιάζειν signifiant au propre « meurtrir le visage », y faire des *contusions livides* (ὑπώπιον). Je pense que δουλαγωγεῖν doit s'expliquer en harmonie avec les métaphores précédentes ; « terrasser, maîtriser, tenir à ses pieds comme un esclave ». Pour la même raison κηρύσσειν, qu'on pourrait traduire « prêcher », doit garder ici son sens étymologique de « servir de héraut, proclamer l'ordre des combats, le nom du vainqueur » etc. On sait que le mot ἀδόκιμος (dans la Vulgate *reprobus*) veut dire « rejeté, refusé », comme une monnaie de mauvais aloi, comme un concurrent indigne du prix.

Comme la foi est le principe de la vie chrétienne, la conversion de l'esprit et du cœur est le premier pas de la vie spirituelle. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir d'autre point de départ. Tous les maîtres sont unanimes là-dessus. Qu'ils posent à la base la méditation du *Fondement* comme saint Ignace ; qu'ils inculquent au commençant le *Vanitas vanitatum* de l'auteur de l'*Imitation* ; qu'ils préfèrent la formule de saint Augustin *Domine noverim te, noverim me :* au fond cela revient au même. L'âme désireuse d'aller à Dieu doit le connaître et se connaître, se tourner vers lui et se détourner du reste. Autrement elle errerait à l'aventure, au gré de ses illusions et de ses caprices, sans espoir d'arriver jamais, avec le danger, en accélérant sa marche, de s'éloigner d'autant plus du terme.

Cette première métaphore est empruntée aux coureurs du stade ; la suivante est tirée des exercices du pugilat.

Le pugilat ne fut jamais très populaire chez les Hellènes, qui, le trouvant trop brutal, avaient coutume de le remplacer par le lancement du javelot. Mais, sous la domination romaine, il était partout assez usité pour que saint Paul pût en faire le symbole de la mortification et de la pénitence. C'est nous, modernes, qui sommes exposés à ne pas saisir tout ce qu'il y a d'effrayant réalisme dans cette terrible parole : « Je meurtris mon corps et le traite en esclave. » Pour en avoir la vision nette, il faut s'être arrêté, à Rome, devant le célèbre pugiliste du musée Ludovisi. Regardez-le, les yeux enflés, l'oreille livide, la lèvre pendante, les dents brisées, le nez aplati, toute la figure semée de boursouflures sanguinolentes. Le ceste, dont le poing des combattants était quelquefois armé, rendait les coups encore plus redoutables. Quand un des adversaires, pantelant et demi-mort, gisait sur le sol, son rival lui mettait le genou sur la poitrine pour faire constater sa défaite. Voilà le traitement que saint Paul inflige à son corps ; il l'accable sans merci comme un ennemi mortel ; et le tient sous ses pieds, comme un esclave et un vaincu.

Ces mots font songer instinctivement à tout ce que la vocation apostolique a dû coûter à Paul : flagellations, lapidations, naufrages, « plus de travaux que les autres, plus de coups, plus de prisons, plus d'occasions de mort » (1). Sous le ciel torride de la Pamphylie, dans les plaines désertiques de la Lycaonie, sur les âpres sommets du Taurus et des monts pisidiens, que de périls de la part des hommes et des éléments ! Le seul voyage d'Antioche à Éphèse — et il en a fait tant de semblables — représente un mois entier de fatigues, de privations et de dangers. Souffrances du corps et de l'âme, veilles fréquentes, jeûnes prolongés, faim et soif, froid et nudité, soucis des églises dont il a la charge, il a tout supporté avec résignation, avec allégresse : « Je me réjouis dans mes tribulations et je parfais dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Église » (2).

Mais quand il se compare au pugiliste et que, dédoublant pour ainsi dire sa personnalité, il met aux prises le corps et l'âme, il fait plutôt allusion à ses renoncements volontaires. Les *marques (stigmata)* du Crucifié (3), l'*état de mort (mortificatio)* de Jésus (4), qu'il affirme porter en sa chair, en diraient long à qui voudrait les scruter. Tenons-nous-en à des textes plus clairs et non moins décisifs. Trois maximes, d'un usage courant dans ses Épîtres, résument son programme de mortification continuelle : se faire tout à tous, se sacrifier pour tous, peiner et travailler pour épargner aux autres le travail et la peine.

Dans cette vue, il renonce à ses goûts et à ses aises, à ses intérêts et à ses inclinations. Juif avec les Juifs, Grec avec les Grecs, infirme avec les infirmes, triste avec ceux qui pleurent, il se fait le serviteur de tous (5). Pour éviter le scandale des faibles, il sacrifiera ses droits les plus certains, ses besoins les plus impérieux : « Si la viande scandalise mon frère, je n'y toucherai jamais » (6). Son souci

(1) 2 Cor. 11^{24-29}. — (2) Col. 1^{24}. — (3) Gal. 6^{17}. — (4) 2 Cor. 4^{10}.
(5) 1 Cor. 9^{20-23}. — (6) 1 Cor. 8^{13}.

de n'incommoder personne va presque jusqu'à la hantise. Tous les jours, de l'aurore à midi, il est assis devant son métier de tisseur de poil de chèvre, pour donner à tous l'exemple du travail et pouvoir leur dire, en montrant ses doigts rugueux : « Voilà les mains qui ont pourvu à ma subsistance et à celle de mes compagnons » (1).

Malgré tout, Paul n'est pas sans crainte. Plus le poste où Dieu l'a placé est sublime, plus il redoute la chute. Comme le héraut antique donnait le signal du combat et proclamait le nom du vainqueur, l'Apôtre a lancé dans l'arène d'innombrables champions, qu'il encourage du geste et de la voix et auxquels il promet la victoire. Quel affront pour lui si, après avoir rempli un rôle si honorable, il était lui-même exclu de la palme ! *Ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.*

Ce texte embarrasse certains théologiens qui ne savent comment le concilier avec le don de grâce inamissible, dont les apôtres auraient été favorisés ; mais il prouve seulement que si saint Paul était confirmé en grâce il n'en avait point encore reçu la révélation. Au surplus, les Pères n'ont pas ces scrupules : « Sa crainte, dit saint Augustin, a de quoi nous épouvanter ». Et saint Jean Chrysostome : « Que ferons-nous, mes frères, si le glorieux apôtre a peur d'être réprouvé ? » Nous opérerons notre salut « avec crainte et avec tremblement », selon le précepte de Paul lui-même ; et, comme saint Grégoire le Grand, nous bénirons Dieu de ne pas nous avoir révélé le pardon de nos fautes, tant qu'il nous est encore possible de les pleurer et de les expier.

La crainte est le commencement de la sagesse. C'est aussi le premier pas de la vie spirituelle, parce que, dit saint Thomas, elle est le principe de la conversion. Et non seulement la crainte filiale qui est un aspect de la charité et dont une forme épurée subsiste jusque dans les

(1) Act. 20[34].

élus du ciel, ni cette crainte mêlée d'amour qui, sans faire abstraction de la peine, considère surtout la faute, mais la crainte servile même que Dieu nous propose si souvent comme antidote à la tentation et stimulant au repentir.

II. — Le Progrès.

A mesure que Paul avance dans la carrière, son intention s'épure et son idéal s'élève. Les sacrifices qu'il a faits jusque-là, il les compte pour rien. Il est prêt à renoncer à tout pour conquérir le Christ, pour avoir une justice qui ne soit pas de lui mais de Dieu, pour s'associer à la passion de Jésus et participer à sa résurrection glorieuse. Cependant il est loin de se croire parfait. *Sequor autem, si quomodo comprehendam in quo et comprehensus sum a Christo Jesu.* (1).

L'ambiguité de cette phrase, en latin aussi bien qu'en grec, porte moins sur le fond de la pensée que sur la construction grammaticale. Elle vient du fait que le verbe *comprehendere* signifie « saisir » ét « atteindre » et que la locution *in quo* veût dire « parce que » ou « ce pour quoi ». L'explication des Pères latins est naturelle et simple : « Je cours sans relâche pour tâcher de saisir *ce pour quoi* j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus ». En l'arrêtant sur le chemin de Damas, Jésus voulait faire de Paul un vase d'élection, un héraut de la foi, un modèle vivant ; et Paul converti se propose comme idéal de perfection de réaliser pleinement les vues de Dieu sur lui. Cependant l'interprétation commune des Pères grecs semble plus littérale : « Je

(1) Phil 3[12]. Ce qui partage ici les exégètes anciens et modernes, tant protestants que catholiques, c'est la manière de résoudre la locution *in quo* (ἐφ' ᾧ). Les uns l'expliquent comme s'il y avait ἐπὶ τουτῷ ὅτι, « parce que, vu que » ; les autres sous-entendent devant ἐφ' ᾧ l'antécédent ἐκεῖνο, « ce pour quoi ». et y voient le régime direct des deux verbes *sequi* et *comprehendere* ; ce qui rend assurément la phrase plus coulante et plus claire. Mais l'autre explication, aussi très plausible, est encore plus séduisante.

poursuis le Christ et m'efforce de l'*atteindre, parce que* le premier il m'a poursuivi et atteint dans ma course effrénée de persécuteur. » L'idée est juste et belle. Autrefois Paul, comme le prodigue de l'Évangile, fuyait devant le Christ et s'en éloignait toujours davantage; mais le Christ l'a rejoint par sa grâce et, le saisissant à bras le corps, l'a forcé d'obéir à son étreinte. Maintenant les rôles sont changés. De poursuivi, Paul se fait poursuivant, *afin de* témoigner au Christ sa reconnaissance; et il ne songe à rien moins qu'à atteindre, à saisir le Christ lui-même. Ces perspectives ouvrent à ses regards des horizons infinis. Il a bien raison de penser et de dire qu'il n'est point parvenu au terme, qu'il en est encore éloigné.

Non, frères, je ne me crois pas arrivé. [Je ne vise qu'à] une chose : oubliant ce qui est derrière moi et tendant tous mes nerfs vers ce qui est devant moi, je cours droit au but, vers la palme où là-haut Dieu m'appelle dans le Christ Jésus (1).

L'allégorie de la course est ici transparente. Regarder derrière soi, pour le coureur du stade, est un acte aussi inutile que dangereux. Il doit tenir le regard constamment fixé devant lui, pour ne pas obliquer de la ligne droite, et aussi pour prévenir les surprises, les accidents et les obstacles qui retarderaient sa marche et pourraient provoquer sa chute. Le désir de vaincre lui donne des ailes et il tend vers ce but tous ses nerfs et toutes ses pensées, sachant bien qu'un moment de relâche compromettrait sa victoire. Il faut voir, dans les images antiques, ces coureurs agiles, touchant à peine du pied le sol, le buste penché en avant, le bras étendu vers la borne qu'ils dévorent des yeux.

(1) Phil. III, 13-14. Les métaphores, tirées de la course à pied, n'offrent pas de difficulté. L'expression *extendens meipsum* (ἐπεκτεινόμενος), pour marquer l'effort du coureur, est très énergique : *Oculus manum, manus pedem praevertit et trahit* (Bengel).

La transposition de ce langage figuré aux luttes spirituelles est simple et va de soi. Celui qui, pareil à saint Paul, a conçu le dessein sublime de suivre Jésus-Christ d'aussi près que le permettent les forces humaines aidées de la grâce, doit écarter toute autre visée, consacrer à ce but le maximum d'efforts et faire souvent appel au réconfort de l'espérance. *Quae retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu.*

Oublier le passé ! Ce serait mal connaître le cœur de l'Apôtre de le supposer capable de regarder en arrière, comme le jeune homme pusillanime dont l'Évangile nous conte l'histoire. Loin de regretter les faux biens qu'il a sacrifiés au Christ, il ne trouve pas de termes assez méprisants pour les désigner. Craindrait-il peut-être, en se rappelant ce qu'il a fait pour Dieu, des tentations d'amour-propre ? Personne ici-bas n'est assuré contre ce péril et saint Paul lui-même, bien qu'il eût reçu de Dieu un antidote à la vaine gloire, pouvait ne pas se croire à l'abri de l'orgueil. Mais sa pensée est ici tout autre et la plupart des Pères — du moins les plus illustres — l'ont très bien compris. « Le coureur du stade, dit saint Jean Chrysostome, ne considère pas l'espace parcouru mais celui qui lui reste à franchir. Ainsi nous, quels que soient nos progrès, ne songeons qu'à progresser encore. » Le voyageur qui gravit une haute montagne, s'il se tourne pour contempler les vallées qui se creusent de plus en plus sous ses pieds, est exposé à ralentir le pas ou à s'accorder un moment de répit. Or, dans la voie de la perfection, il n'existe ni halte ni arrêt. Voilà pourquoi saint Paul *oublie* volontairement ce qu'il a fait pour Dieu ; il l'efface de sa mémoire et en abolit le souvenir.

Avancer toujours, se rapprocher de plus en plus du terme, diminuer un peu la distance qui le sépare du modèle inimitable, Jésus-Christ : telle est sa préoccupation uni-

que. Cet effort incessant vers le mieux, cette tension constante de son âme, Paul l'exprime avec une force intraduisible lorsqu'il dit : *ad ea quae priora sunt extendens meipsum.*

Le progrès continu ! n'est-ce point un rêve ou une chimère ? Si le repos périodique est une loi de la nature, les saints n'y échappent pas plus que les autres. Eux-mêmes nous disent que l'arc trop bandé se rompt, que le navire trop chargé fait eau. Qui n'a pas entendu parler de la colombe de saint Jean l'Évangéliste, des agneaux et des hirondelles de saint François d'Assise, du chardonneret de saint Joseph de Cupertino ? Et peut-on oublier la délicieuse histoire de sainte Thérèse, composant des cantiques spirituels pour ses religieuses et les chantant avec elles aux heures de récréation, au son d'un tambourin et de deux chalumeaux rustiques, lorsqu'elle crut s'apercevoir qu'une austérité excessive allait exiler du Carmel la sainte allégresse ?

Il s'agit donc de concilier ces deux choses contradictoires en apparence : la loi du progrès continu et celle du repos périodique, l'enseignement de l'Apôtre et la pratique des saints.

Parmi les facultés de notre âme, c'est la volonté qui connaît le moins la fatigue, parce qu'elle est plus indépendante de l'organisme corporel que l'intelligence elle-même. Pas d'obstacle qui l'entrave, ni de limite qui l'arrête ; tandis que l'activité de nos sens et de notre esprit se heurte à des bornes infranchissables. La fréquente répétition du vouloir facilite l'acte, qui devient à la longue presque spontané. Et cet acte a le privilège unique de se prolonger et de se perpétuer virtuellement lorsqu'il a cessé d'être ; si bien que la volonté échappe en quelque façon à la fatale loi du repos. Voilà pourquoi l'Épouse du Cantique peut dire : « Je dors mais mon cœur veille. » Les sens extérieurs sont assoupis, l'intelligence sommeille, la mémoire est inerte ; la volonté seule ne dort pas et elle continue son

acte d'amour, commencé dans l'état de veille. Il est sage d'accorder au corps et à l'esprit des moments de relâche ; on peut même concevoir des haltes dans la pratique de la pénitence, dans l'exercice de l'oraison ; mais il n'y a pas et il ne peut y avoir d'arrêt dans la tendance à la perfection et dans le désir d'être à Dieu. Aussi l'Église propose-t-elle à notre admiration et à notre imitation les âmes généreuses qui, comme sainte Thérèse, ont fait le vœu du plus parfait ou, comme saint André Avellin, se sont engagées devant Dieu à marquer par un progrès tous les jours de leur vie.

En effet, comment fixer des bornes aux ascensions d'une âme qui a pris Jésus pour modèle ? Or tout ascétisme qui ne graviterait pas autour du Christ et ne l'aurait pas pour centre d'attraction serait une illusion et un danger. Sainte Thérèse l'affirme, même pour la mystique. A plus forte raison, dans les voies ordinaires, Jésus-Christ est-il « l'air spirituel que nous devons continuellement respirer (1) ». Saint Paul le sait mieux que personne ; seulement il aime à considérer Jésus-Christ dans sa réalité intégrale, à la fois comme homme et comme Dieu. Il veut que nous revêtions le Christ (2), c'est-à-dire que nous prenions les pensées, les sentiments, les affections de Celui qui, étant riche de toutes les richesses du ciel, s'est fait pauvre pour l'amour de nous (3) et qui, subsistant dans la forme de Dieu, s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la croix (4). Dès lors, la mesure idéale de la perfection de l'Église et le terme des aspirations du chrétien c'est la plénitude même du Christ (5). « Dans tout le reste, dit excellemment saint Grégoire de Nysse, la perfection est comprise entre de certaines limites ;

(1) Saint-Jure, *L'Union avec J. C.*, chap. ii. S. Vincent Ferrier (*De vita spirituali*) pose aussi deux principes de la vie spirituelle : se détourner de nous-mêmes et se tourner vers le Christ. De même Albert le Grand, *De adhaerendo Deo*, cap. ii.

(2) Rom. 13^{14} ; Gal. 3^{27}. — (3) 2 Cor. 8^{9}. — (4) Phil. 2^{6-11}.

(5) Eph. 4^{13}.

mais, pour l'imitation du Christ, l'Apôtre nous apprend que sa limite est de n'en point avoir. »

Cependant saint Paul prévoit que tous les fidèles ne sont pas mûrs pour cette doctrine. Plusieurs ne l'entendront pas ou l'entendront de travers. Avec ces esprits, plutôt lents qu'indociles, il sait temporiser. Il condescend à leur faiblesse. « Nous tous qui sommes parfaits, leur dit-il, ayons ces sentiments ; et si quelqu'un de vous pense différemment, Dieu lui-même l'éclairera (1) ». Il partage ses lecteurs en deux catégories et se place sans balancer au rang des parfaits. Il ne s'agit point de la perfection absolue qui n'est pas de la terre, mais de cette perfection moyenne que les hommes s'accordent à nommer ainsi et qui suppose derrière elle une longue suite de progrès, avec la volonté de progresser encore. Paul ne se contredit donc point en invitant tous ceux qui visent à la perfection à tenir haut leurs regards et leurs cœurs.

Mais un maître habile gradue son enseignement et un directeur sage ne conduit pas toutes les âmes par les mêmes sentiers. L'idéal de Paul n'est point accessible à tous ses lecteurs. L'Apôtre ne s'en étonne ni ne s'en scandalise. Il espère qu'un jour viendra où la grâce fera son œuvre et où, Dieu aidant, la vérité de sa doctrine resplendira aux yeux de tous.

III. — Le terme

La rude journée de l'ouvrier s'achève. Paul a conscience que le soir est venu. Il adresse donc à son disciple préféré, comme un testament et un adieu, ces lignes hâtives, les dernières qu'il ait écrites :

J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé la course, j'ai gardé la foi.

Maintenant Dieu me tient en réserve la couronne de justice que le

(1) Phil. 3[15].

Seigneur, le juste juge, me décernera en ce jour-là ; et non pas à moi seulement mais à tous ceux qui attendent avec amour son avènement glorieux (1).

Lutter avec courage, tenir vaillamment jusqu'au bout, respecter les lois du combat : telles sont les trois conditions d'une victoire glorieuse.

Tous les jeux antiques n'avaient pas la même renommée, ni toutes les victoires le même éclat. Il y avait entre les couronnes une sorte de hiérarchie d'honneur qui faisait préférer les plus belles, les plus nobles et les plus ardues ; soit que le choix fût laissé à l'ambition personnelle des concurrents, soit qu'il fût imposé par les cités dont ils soutenaient la gloire.

C'était peu d'engager la lutte, il fallait la pousser jusqu'au dénouement. On procédait par élimination successive. Les lauréats de chaque groupe devaient ensuite concourir entre eux, jusqu'à ce que la palme demeurât à celui qui l'avait emporté sur tous les autres. Tant pis pour ceux qui cédant à la fatigue, au dépit, au découragement, renonçaient prématurément au combat !

Avant d'entrer dans la lice, les candidats juraient devant les magistrats d'observer fidèlement les lois et coutumes du jeu. Devancer le signal donné, favoriser un rival au détriment des autres, se rendre coupable d'une manœuvre déloyale ou frauduleuse : autant d'infractions qui non seulement *disqualifiaient* le délinquant, comme on dirait de nos jours, mais le faisaient chasser ignomi-

(1) 2 Tim IV, 7-8. Ce langage parabolique n'a rien d'obscur. L'Apôtre a *combattu le bon combat* (l'accent est sur *bon*, καλόν, noble, excellent, glorieux) ; il a soutenu sans faiblir la lutte que Dieu lui avait assignée. — Il a *terminé sa course*, car le peu qui reste à fournir ne compte pas ; et il peut se dire, par anticipation, arrivé au terme. — Il a *gardé la foi*, la fidélité aux lois spéciales de l'apostolat et aux vues de Dieu acceptées d'avance sur le chemin de Damas : *Domine, quid me vis facere ?* — Il ne lui reste donc plus qu'à recevoir la *couronne promise* à l'athlète vainqueur.

nieusement par les satellites, à coups de fouet ou de bâton.

Paul se rend à lui-même le témoignage d'avoir rempli les trois conditions exigées : il a combattu le *bon* combat ; il l'a soutenu *jusqu'au bout ;* il en a gardé *fidèlement* les lois.

« J'ai combattu le bon combat. » Assurément il pourrait l'appeler *bon* par contraste avec les luttes du stade. Celles-ci, terminées en une heure, devant un cercle de curieux inconnus, ne donnent au vainqueur qu'une couronne de feuillage et ne lui procurent qu'un triomphe éphémère ; tandis que Paul a lutté durant sa vie entière, avec le monde pour théâtre, les anges pour spectateurs, le Christ pour juge, le ciel pour récompense. Néanmoins je croirais que le combat est appelé *bon* à un autre titre, parce qu'il n'est pas choisi arbitrairement, mais imposé par le Christ lui-même. « Si je prêche l'Evangile, je n'ai point à m'en glorifier ; c'est un devoir pour moi : malheur à moi si je ne prêche ! Que si je le fais de bon gré, j'aurai ma récompense ; si je le fais de mauvais gré, c'est une charge qui m'est confiée (1) » et à laquelle je ne puis me soustraire.

« J'ai achevé la course. » Paul a fourni sa carrière sans trève ni relâche et il serait prêt à courir encore, si l'arbitre du combat en disposait ainsi. Mais il sait que le terme approche ; qu'il est là. Son sang va se répandre comme une libation et son corps va se dissoudre : *Ego enim jam delibor et tempus resolutionis meae instat* (2). Les anciens interprètes, tels qu'Estius et Salmeron, qui mettaient un long intervalle entre la composition de cette Épître et la mort de l'Apôtre, disaient qu'il parlait ainsi par conjecture. Mais nous n'avons pas besoin de cette hypothèse, car il est maintenant admis qu'il écrivait sa lettre peu de semaines ou peu de mois avant son départ pour le ciel.

« J'ai gardé la foi. » Il ne parle point ici de la foi théologique mais de la fidélité à sa mission. Il aime à se dire

(1) 1 Cor. $9^{16\text{-}17}$. — (2) 2 Tim. 4^{6}. — (3) 1 Cor. 7^{25} ; 1 Tim. 1^{12}.

ministre fidèle de l'Évangile, parce qu'il a conscience d'avoir rempli les desseins de Dieu sur lui. Rien donc ne manque à sa victoire; il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne.

La couronne est la vie éternelle, la béatitude complète, la glorification de l'âme et du corps ; car le vainqueur n'est pas l'âme seule mais le composé humain et c'est l'être humain tout entier qui réclame le prix du combat. Aussi la couronne est-elle mise en réserve pour le retour triomphal du Christ, quand il suscitera les siens de la poussière pour les faire régner avec lui.

Saint Paul se représente Jésus-Christ, à son dernier avénement, sous la figure d'un arbitre qui décerne des palmes. Les arbitres des jeux olympiques passaient pour incorruptibles. Leur réputation d'intégrité était assise sur une expérience si longue et si constante qu'il leur était permis de prendre eux-mêmes part au concours. On dit pourtant que, vers cette époque, leur impartialité subit une éclipse momentanée. Néron, qui disputait le prix de la course des chars, étant tombé de son siège, n'en fut pas moins proclamé vainqueur ; mais Néron appuyait ses prétentions sur la promesse de deux cent mille drachmes et sur des menaces qui pesaient encore plus que tous les présents.

De la part du Juge suprême, aucun passe-droit n'est à redouter. La récompense est donc aussi certaine que la victoire. L'Apôtre s'applique à l'établir avec une insistance vraiment extraordinaire. C'est, dit-il, une *couronne*, par conséquent un droit acquis, une couronne de *justice* dont nul ne peut me frustrer, une couronne décernée par le *Juge* qui ne fait point acception de personnes et par le *Juste* qui est la justice incarnée.

Paul a-t-il eu, par révélation spéciale, l'assurance de son salut éternel ? Quoi qu'il en puisse être d'ailleurs, le texte qui nous occupe ne le prouve point, car l'Apôtre ne parle pas seulement pour lui mais pour tous ceux qui attendent avec amour le retour glorieux du Christ, c'est-à-dire pour

tous les justes. Il a donc en vue non pas la certitude de la foi mais celle de l'espérance, qui n'est infaillible que dans son objet formel, la promesse du secours divin.

Telle est, en ses grandes lignes, la notion d'ascèse dans saint Paul : à la base, la crainte des jugements divins et de l'inconstance inhérente à notre nature (1) ; au centre, l'imitation graduelle et toujours plus parfaite de l'inimitable modèle, Notre-Seigneur Jésus-Christ ; au sommet, la joie du devoir accompli et la certitude de l'espérance.

Cette dernière vertu, si dédaignée des faux mystiques, joue un rôle capital dans la spiritualité de l'Apôtre. Constamment il y fait appel ; car sans elle, à son gré, nous serions les plus malheureux des hommes, et c'est elle qui distingue les chrétiens des infidèles. Dans tous les combats de la vie, Paul veut nous voir armés du casque de l'espérance. Point d'état si sublime qui puisse s'en passer, puisque l'espérance est la compagne inséparable de la foi.

On dirait que le docteur des nations a pris à tâche de réfuter d'avance non seulement l'erreur grossière de Molinos défendant à l'âme chrétienne de penser à la mort, à l'éternité, au ciel et à l'enfer, mais encore la subtile et dangereuse utopie d'un mysticisme raffiné qui rêve, pour l'âme parfaite, d'un état habituel d'amour pur, d'abandon total et d'indifférence absolue, d'où l'espérance serait bannie. Comme s'il était possible et permis à l'homme de se désintéresser de la perfection de son être et de sa béatitude éternelle, en quoi consiste sa fin suprême.

Enghien (Belgique). Ferdinand Prat.

(1) On pourrait croire que le caractère distinctif de ce premier degré est la mortification ; mais la mortification n'est pas un but, elle n'est qu'un moyen : *ne... ipse reprobus efficiar.*

NOTES ET DOCUMENTS

UN PLAN DE THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE

Ce n'est pas chose facile que de trouver un plan de Théologie ascétique qui soit assez *compréhensif* pour embrasser toutes les questions de spiritualité, assez *logique* pour aller du plus connu au moins connu, assez *psychologique* pour suivre pas à pas les différentes étapes qui conduisent à la perfection. Mais, puisque du choc des esprits jaillit la lumière, il nous a semblé que proposer aux lecteurs de la *Revue* une ébauche, si imparfaite qu'elle soit, et provoquer par là un échange de vues, pourrait préparer la voie à une solution qui rallierait les meilleurs esprits. Nous exposerons donc en toute simplicité le plan que nous avons suivi dans le cours de spiritualité donné à nos Solitaires (1).

C'est à dessein que nous réunissons la Théologie *ascétique* et *mystique*. Nous n'ignorons pas les différences profondes qui séparent l'union transformante des premiers pas des débutants, la contemplation de la méditation. Mais nous pensons qu'il y a une certaine *continuité* dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre de la nature, que la méditation discursive conduit à l'oraison affective, et celle-ci à l'oraison de simplicité, et que, *s'il plaît à Dieu*, cette dernière peut être transformée en oraison de quiétude.

En tête de notre traité nous plaçons une *Introduction*,

(1) L'auteur fait un cours de théologie *ascétique* et *mystique* aux novices de la Solitude ; la *Pastorale* est l'objet d'un autre cours et par conséquent ne rentre pas dans notre plan.

qui a pour but de déterminer la *place* qu'il occupe dans les diverses branches de la science ecclésiastique, les *sources* où il puise sa doctrine, son *histoire*, sa *méthode*, sa *nécessité* surtout pour les directeurs d'âmes, ses *divisions*.

Pour concilier à la fois l'ordre *logique* et l'ordre *psychologique*, nous divisons notre Traité en deux parties : dans la première, nous examinons tout ce qui concerne *la perfection en général*, nature, obligation, moyens généraux ; dans la seconde, nous exposons successivement ce qui convient à chacune des trois grandes étapes à parcourir, voie purgative, illuminative et unitive.

Première partie : de la perfection chrétienne en général

Chapitre premier. — Notre *première partie* débute par un chapitre sur la *nature de la vie chrétienne* ; car avant de savoir ce qu'est la perfection de cette vie, il faut bien en connaître la nature. Cette connaissance *suppose* un court exposé de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, de la chute et de la rédemption ; après quoi nous entrons dans le vif de la question, en étudiant le principe et l'organisme de cette vie, le rôle que Jésus-Christ y joue, les obstacles qui s'opposent à son développement :

Chapitre Premier. — *Nature de la vie chrétienne*

1. Principe	Habitation des trois divines personnes dans l'âme. Union résultant de cette habitation. Conclusion : glorificate et portate Deum...
2. Organisme	Grâce habituelle ou principe vital. Vertus et dons ou facultés surnaturelles. Grâce actuelle ou exercice de ces facultés.
3. Rôle de Jésus-Christ	Cause méritoire et satisfactoire. Cause exemplaire. Cause vivifiante ou incorporation au Christ. Du rôle de Marie : *Ad Jesum per Mariam.*
4. Obstacles	Intérieurs : triple concupiscence. Extérieurs : monde et démon. Conclusion : la vie spirituelle est une lutte.

1° La source première de la vie spirituelle, c'est Dieu, non pas le Dieu de la nature, mais la T.-S. Trinité qui vient habiter notre âme pour nous faire entrer en participation à sa vie divine, et s'unir à nous d'une union tellement étroite qu'elle peut être appelée physico-morale ; et parce que Dieu est le premier principe de cette vie, il doit en être la fin dernière, en ce sens que tous nos actes doivent tendre à le glorifier, *ad majorem Dei gloriam.*

2° Mais nous serions incapables de vivre de cette vie si Dieu ne nous donnait un *organisme surnaturel* qui pénètre et vivifie la substance de notre âme, ses facultés et ses actes. Nous avons besoin d'un principe vital surnaturel : ce sera la *grâce habituelle* qui divinise la substance même de notre âme « divinæ consortes naturæ (1) » ; de facultés correspondant à cette vie, ce seront les *vertus* et les *dons* qui diviniseront nos facultés naturelles ; d'un concours surnaturel pour nous permettre de produire des actes déiformes en conformité avec notre fin, ce sera la *grâce actuelle.*

3° Cette vie, dont Dieu est la source, ayant été perdue par la faute d'Adam, est restaurée par le Christ et s'appelle donc avec raison *vie chrétienne :* Jésus, par la Rédemption, en est en effet la cause *méritoire* et *satisfactoire*, comme il en est, par les vertus qu'il a pratiquées, le *modèle* le plus accompli ; mais là ne se borne pas son rôle : devenu chef de l'humanité régénérée, il est la *tête* d'un corps mystique dont nous sommes les membres, et devient pour nous *source de vie* en nous incorporant à lui : « Ego sum vitis, vos palmites (2) ». — Et parce que Jésus nous est donné par Marie, celle-ci est associée à son Fils dans l'œuvre de notre sanctification, et c'est par Elle que nous allons le plus sûrement à Jésus et à Dieu : *ad Jesum per Mariam.*

4° Mais, en nous régénérant par la grâce sanctifiante, le Christ, pour éprouver notre vertu et intensifier nos mérites, nous a laissés en butte à la triple concupiscence et aux attaques perfides du monde et du démon, tout en soutenant nos efforts par la grâce, la protection de notre bon ange et les exemples des Saints. La vie sera donc un *com-*

(1) *2 Petr.*, I, 4.
(2) *Joan.*, XV, 1.

bat, où des exercices spirituels seront nécessaires *ut homo vincat seipsum*.

Chapitre II. — Quand on connaît la nature de cette vie, il est plus facile de déterminer en quoi consiste *essentiellement sa perfection* et comment se fait son *accroissement*.

1° Après avoir écarté les fausses notions des incroyants, des mondains et des faux dévots, il demeure que la perfection consiste essentiellement dans l'*amour* comme but et le *sacrifice* comme moyen : l'amour nous unit à Dieu, source de toute perfection ; mais sur terre l'amour ne peut se pratiquer sans le sacrifice : car on ne peut s'élever à Dieu qu'en se détachant de soi-même et des créatures, et en combattant la triple concupiscence, le monde et le démon. On peut discuter sur l'importance relative de ces deux éléments : en réalité, chacun de nos actes surnaturels est à la fois sacrifice et amour : sacrifice, en tant qu'il nous détache des créatures ; amour, en tant qu'il nous unit à Dieu. Au début, quand on a beaucoup d'attaches, il faut mettre l'accent sur le sacrifice ; dans la voie unitive, c'est l'amour qui prend le dessus, mais il n'est aucun état d'âme où l'on puisse se dispenser de l'un ou de l'autre.

2° L'*accroissement* de cette vie se fera donc par tous nos actes d'amour et de sacrifice : par nos *actes méritoires* qui auront d'autant plus de valeur qu'ils seront faits avec plus de pureté d'intention, plus d'intensité, une union plus intime avec Jésus ; par la réception *des sacrements*, qui au mérite personnel ajoutera la grâce sacramentelle produite *ex opere operato*. Notre second chapitre se divisera donc ainsi :

CHAPITRE II. — *De la perfection de la vie chrétienne*

1. Nature de la perfection	Fausses notions des	Incroyants. Mondains. Faux dévots.
	Vraie notion	Amour comme fin. Sacrifice comme moyen. Combinaison des deux.
2. Accroissement	Par mérites	Leur façon d'opérer. Conditions augmentant leur valeur.
	Par sacrements	Manière d'opérer. Dispositions pour en profiter.

Chapitre III. — L'accroissement de cette vie s'impose-t-il à nous? La question peut s'examiner pour les *laïques*, les *religieux* et les *prêtres*.

1° Sans doute la perfection *en soi* est *de conseil* pour les *simples fidèles;* mais il y a, même pour eux, une certaine obligation de tendre à la perfection, parce que c'est là parfois un *moyen nécessaire* pour accomplir certains préceptes graves, celui qui côtoie l'abîme étant exposé à y tomber; et parce que certains laïques sont appelés par leur position à donner le bon exemple; tous d'ailleurs trouveront dans le progrès spirituel une sécurité de plus, et un moyen d'augmenter leur gloire dans le ciel. Travaillons donc à former une élite.

Mais les *Religieux* sont obligés à un plus haut degré de perfection à cause de leurs *vœux*, de leurs *constitutions* et de leurs *règles:* s'étant engagés à les observer et ne pouvant le faire sans tendre à la perfection, ils sont tenus de faire des efforts sérieux et constants pour y arriver.

Quant aux *prêtres*, ils doivent tendre à une *plus grande perfection intérieure* que les simples religieux ou frères lais: l'enseignement de Jésus et des Apôtres, l'autorité incontestable du Pontifical et la nature même de leurs fonctions, surtout l'offrande du saint sacrifice et la direction des âmes leur en font un devoir impérieux.

CHAPITRE III. — *Obligation de tendre à la perfection*

1. Pour les laïques	Moyen d'observer les préceptes graves. Moyen de donner l'exemple. Moyen d'augmenter le bonheur du ciel.
2. Pour les Religieux	Les vœux. Les constitutions et les règles.
3. Pour les prêtres	Enseignement de Jésus, des Apôtres. Autorité du Pontifical. Nature des fonctions sacerdotales.

Chapitre IV. — Quand on est convaincu de la nécessité de la perfection, il ne reste plus qu'à en rechercher *les moyens:* les uns sont *intérieurs* et les autres *extérieurs*, mais en vue de réformer l'intérieur.

1° Les moyens *intérieurs* peuvent se réduire à quatre:

a) *Le désir de la perfection*, qui est le premier pas en

avant et nous donne l'élan nécessaire pour triompher des obstacles ;

b) *La connaissance de Dieu et de soi-même* : puisqu'il s'agit d'unir l'âme à Dieu, mieux on connaîtra ces deux termes et plus il sera facile de les rapprocher : *noverim te ut amem te, noverim me ut despiciam me !*

c) *La conformité à la volonté divine*, qui, en soumettant notre volonté à celle de Dieu, est la marque la plus authentique d'amour et le moyen le plus efficace de nous unir à la source de toute perfection : *unum velle, unum nolle.*

d) *La prière,* considérée au sens le plus large comme adoration et demande, mentale ou vocale, privée ou publique, *ascensio mentis in Deum ;* par elle nous unissons à Dieu toutes nos facultés intérieures, mémoire et imagination, entendement, volonté, et même nos actes extérieurs, en tant qu'ils sont l'expression de notre esprit de prière.

2° Les moyens *extérieurs* sont aussi au nombre de quatre :

a) *La direction :* de même en effet que Dieu a institué une autorité visible pour gouverner extérieurement son Eglise, de même il a voulu que les âmes au for interne fussent conduites par un guide spirituel expérimenté, qui puisse leur faire éviter les écueils, activer et diriger leurs efforts ; *b*) *un règlement de vie*, qui, approuvé par le directeur, prolonge son action dans les âmes ; *c*) les *conférences*, *exhortations* ou *lectures spirituelles* qui, bien choisies, nous mettent en contact avec la doctrine et les exemples des saints et nous entraînent à leur suite ; *d*) *la sanctification des relations sociales* de parenté, d'amitié ou d'affaires, qui nous permet d'orienter vers Dieu non seulement nos exercices de piété, mais toutes nos actions et surtout nos devoirs d'état.

CHAPITRE IV. — *Moyens généraux de perfection*

1. Intérieurs	Désir du progrès	Nature et nécessité. Qualités. Moyens de l'entretenir.
	Connaissance de Dieu et de soi	Son utilité. Moyens d'y parvenir.
	Conformité à la volonté divine	En quoi elle consiste. Comment elle nous sanctifie.
	Prière	Nature et nécessité. Comment acquérir l'esprit de prière.

2. Extérieurs	Direction	Nécessité. Moyens d'en assurer le succès.
	Règle de vie	Son utilité. Ses qualités.
	Lectures et exhortations	Leur influence. Le moyen d'en profiter.
	Sanctification des relations	Avec les parents. Avec les amis. Dans les affaires et les œuvres.

Il nous semble que ces moyens généraux comprennent tout ce qu'il y a de nécessaire, et qu'il ne reste plus qu'à en faire l'application aux trois étapes de la vie spirituelle.

Seconde partie : ce qui est propre a chacune des trois voies

Ici nous suivons la division classique des trois voies, *purgative, illuminative* et *unitive*, en faisant remarquer qu'il n'y a point entre elles de cloison étanche, que l'entrée dans une voie n'exclut pas complètement les exercices des autres, que si une vertu convient spécialement à une voie ce n'est pas d'une manière exclusive, qu'au fond chacune des vertus chrétiennes doit être pratiquée dans chaque voie, mais à un degré différent. Il reste vrai cependant qu'il y a des moyens de perfection correspondant mieux à telle ou telle voie.

Chapitre premier. — Des débutants ou de la voie purgative. — Nous faisons commencer la perfection avec l'état de grâce et le désir du progrès spirituel.

1° Le *but* à poursuivre par les débutants, c'est de purifier l'âme pour la préparer à l'union avec Dieu : *deformata reformare.* Pour l'obtenir, il faut *lutter* avec énergie et constance contre le péché *mortel* et même le péché *véniel de propos délibéré* qui mène si facilement aux fautes graves ; et par conséquent contre les *causes* qui y conduisent, causes *intérieures* ou triple concupiscence, causes *extérieures*, le monde et le démon ; il faut donc résister victorieusement aux *tentations* qui ne sont que la mise en œuvre de ces différentes causes.

2° Les *moyens généraux* qui conviennent à cette pre-

mière étape sont la *prière*, qui met à notre service la force divine ou la grâce ; la *mortification*, qui affaiblit nos ennemis et nous fait vaincre le moi égoïste et sensuel : *ut homo vincat seipsum.*

a) La *prière* des débutants, c'est non seulement la *prière vocale*, mais aussi l'*oraison discursive*, pour acquérir des convictions, accompagnée de demandes et de colloques pour obtenir la grâce de Dieu. Une étude comparée des méthodes de S. Ignace et de S. Sulpice montre les avantages respectifs qu'on peut tirer de l'une et de l'autre.

b) La *mortification* met en œuvre la conviction et les grâces obtenues par la prière. Elle s'impose comme un devoir de *justice* par rapport à Dieu, pour réparer l'offense commise contre lui ; un devoir de *préservation* par rapport à nous-mêmes, pour éviter de nouvelles chutes dans l'avenir. Elle doit être *universelle*, c'est-à-dire s'étendre à toutes les facultés qui ont péché ou sont capables de nous entraîner au mal : aux *sens extérieurs*, pour couper les communications avec l'ennemi du dehors ; aux *sens intérieurs*, imagination et mémoire, pour substituer aux images dangereuses celles qui portent à Dieu ; aux *passions*, en les détournant du mal pour les orienter vers les biens véritables ; à l'*esprit*, en guérissant son ignorance, sa curiosité, son orgueil ; à la *volonté*, en l'assouplissant par l'obéissance pour la corriger de sa prétention à l'autonomie, et en la fortifiant par l'accomplissement prompt, énergique et constant du devoir.

3° A ces moyens généraux viendront s'ajouter les remèdes spéciaux contre les retours offensifs de l'ennemi :

a) Contre *les illusions* qui font croire qu'on est fervent quand on a des consolations, et abandonné de Dieu si on tombe dans les sécheresses, qu'on peut se sanctifier en négligeant les petites choses, etc.

b) Contre la *loi du moindre effort*, l'inconstance et la présomption.

c) Contre l'*empressement excessif* et la curiosité.

d) Contre les *scrupules*, quelle qu'en soit l'origine.

e) Contre les *rechutes*, en se rappelant qu'une faute de surprise, même grave, n'est pas un obstacle invincible,

quand elle est promptement et loyalement réparée par une austère pénitence.

CHAPITRE PREMIER. — *Des débutants ou de la voie purgative*

- 1. But
  - Purifier l'âme pour l'unir à Dieu.
  - Lutter contre
    - le péché
      - mortel.
      - véniel délibéré.
    - ses causes
      - triple concupiscence.
      - monde et démon.
      - tentations.
- 2. Moyens généraux
  - Prière
    - demande pour obtenir grâce.
    - méditation pour acquérir convictions.
    - adoration pour glorifier Dieu.
  - Mortification
    - Nécessité
      - devoir de justice.
      - devoir de réparation.
    - Pratique
      - sens extérieurs.
      - sens intérieurs.
      - passions.
      - esprit.
      - volonté.
- 3. Moyens spéciaux contre
  - Les illusions.
  - Le manque d'effort soutenu.
  - L'empressement.
  - Les scrupules.
  - Les chutes.

Chapitre II. — Des âmes en progrès ou de la voie illuminative. — Après la purification de l'âme vient l'effort pour se rendre *conforme au Christ* par l'imitation de ses vertus : *reformata conformare Christo ;* c'est le côté positif des vertus, la mortification en étant le côté négatif.

1° Pour atteindre ce but, le *moyen général* c'est de *connaître, d'aimer* et *d'imiter* Jésus-Christ : par l'étude affectueuse de sa vie, de sa doctrine, de ses mystères et surtout de ses dispositions intérieures, Jésus devient le *centre de nos pensées ;* par l'amour que suscite en nous la méditation affective de ses amabilités, il devient le *centre de nos cœurs ;* par l'habitude d'agir en union avec Jésus et dans ses intentions, il est le centre de notre vie : *Mihi vivere Christus est.*

2° Mais, pour être efficace, cette imitation doit se proposer la *pratique positive des différentes vertus chrétiennes,*

morales et théologales ; les débutants les ont pratiquées dans leur premier degré par la prière et la mortification ; les âmes en progrès les pratiqueront dans leur second degré, plus positif et plus achevé ; les parfaits dans le troisième degré, avec l'aide des dons du Saint-Esprit (1). Chacune de ces vertus a son rôle : *a)* parmi les vertus *morales*, la *prudence* choisit les meilleurs moyens pour arriver à la perfection ; la *justice* rend à chacun ce qui lui est dû, à Dieu les devoirs de religion, au prochain ce que réclament ses drois stricts, aux parents la piété filiale, à la patrie le dévouement, aux supérieurs l'obéissance ; la *force* accomplit et souffre de grandes choses, des choses difficiles ; la *tempérance* modère l'usage des plaisirs : plaisirs de la table par la *sobriété*, plaisirs de la chair par la *chasteté* et la *continence*, plaisirs de l'amour-propre par l'*humilité*. Ainsi toutes ces vertus *morales* suppriment les obstacles à l'amour de Dieu et préparent son exercice. — *b)* Les vertus *théologales* complètent l'œuvre en nous unissant positivement à Dieu : la *foi* nous unit à Dieu, vérité infinie, en conformant nos pensées et nos jugements à ceux de Jésus ; l'*espérance* nous unit à Dieu, source de notre bonheur, en élevant nos esprits et nos cœurs vers les biens célestes ; la *charité* nous unit à Dieu, beauté et bonté infinie, et au prochain en qui nous voyons un reflet des perfections divines.

3° Malgré tout, des *obstacles* se dressent encore ; *les sept péchés capitaux*, qui, selon saint Jean de la Croix, prennent chez ces âmes une forme plus affinée et par là même plus perfide ; un certain sentiment de lassitude qui conduit au *relâchement* et à la *tiédeur ;* parfois des *chutes graves*, d'autant plus dangereuses qu'elles sont amenées par des défaillances progressives. Des remèdes que nous signalons contre cette triste décadence ramènent les âmes de bonne volonté dans la voie illuminative, et préparent la voie unitive.

(1) Si donc nous situons ces vertus dans la voie illuminative, c'est parcequ'elles s'y adaptent plus particulièrement, mais non exclusivement.

CHAPITRE II. — *Des âmes en progrès ou de la voie illuminatoire*

- **1. Moyen général**
  - Connaître J.-C., ou Jésus centre de nos pensées ;
  - L'aimer, ou Jésus centre de nos affections ;
  - L'imiter, ou Jésus centre de notre vie ;
  - Conclusion : l'oraison devient *affective*.
- **2. Vertus à pratiquer**
  - *Morales* écartant les obstacles
    - *Prudence*, qui choisit les moyens.
    - *Justice* rendant à chacun son dû
      - Religion à l'égard de Dieu.
      - Justice commutative envers prochain.
      - Piété filiale envers parents.
      - Patriotisme envers patrie.
      - Obéissance aux supérieurs.
    - *Force*
      - Patience.
      - Constance.
      - Magnanimité.
    - *Tempérance*
      - Sobriété.
      - Chasteté.
      - Humilité,
  - *Théologales* unissant à Dieu
    - La *foi*, en conformant nos pensées à celles de Dieu.
    - *L'espérance*, en élevant nos cœurs vers les biens célestes.
    - La *charité*
      - en aimant Dieu pour lui-même.
      - — le prochain pour Dieu.
- **3. Obstacles à vaincre**
  - Les péchés capitaux sous une forme plus raffinée.
  - La tiédeur, fruit de la lassitude et du relâchement.
  - Les tentations et chutes graves.

Chapitre III. — Des parfaits ou de la voie unitive. — Purifiée de ses fautes, et débarassée de l'esclavage des mauvaises tendances par la pratique positive des vertus, l'âme ne cherche plus qu'à s'unir d'une façon intime et permanente à son Dieu : « *Vivere summe Deo in Christo Jesu, Domino nostro, ita ut interiora Filii ejus intima cordis nostri penetrent* » (1). Mais dans cette voie unitive il y a deux degrés bien distincts : l'*union simple* ou *ascétique* et l'union *mystique* accompagnée de *contemplation infuse*. De plus à la contemplation viennent parfois s'ajouter des *phénomènes extraordinaires*. Enfin, en une matière si difficile, il n'est pas étonnant qu'il y ait des *controverses*, comme aussi il y a des *règles spéciales de conduite* à l'égard des contemplatifs. De là cinq articles dans ce chapitre.

(1) OLIER, *Pietas Seminarii S. Sulpitii.*

1° L'union *simple* ou *ascétique* commence avec un *usage plus fréquent des dons du Saint-Esprit*, qui rendent l'âme docile aux moindres inspirations de la grâce, et font pratiquer les vertus morales et théologales dans leur degré le plus parfait. Ainsi la foi est perfectionnée dans son exercice : par le don de *science* qui nous fait voir dans les choses créées l'œuvre de Dieu et le reflet de ses perfections ; et par le don d'*intelligence* qui nous fait pénétrer jusqu'au cœur des vérités divines pour en découvrir les harmonies intimes ; la charité par le don de *sagesse* qui fait goûter les choses divines ; la prudence par le don du *conseil*, la religion par le don de *piété*, la force par le don de même nom, la tempérance par le don de *crainte*.

L'oraison qui convient alors est l'*oraison de simplicité* qui consiste en un regard amoureux et prolongé sur Dieu ou ses perfections, sur Jésus ou ses mystères ou sur tout autre objet divin ; oraison qui se perpétue pendant toute la journée par l'habitude de faire ses actions en esprit de prière. Parfois cette oraison est suave, parfois elle est aride, et peut s'appeler alors *oraison de volonté*.

2° Quand Dieu intervient lui-même d'une façon si efficace que l'âme est plus passive qu'active, *magis patitur divina quam agit*, c'est la *contemplation infuse*. Pour en décrire les *phases*, nous combinons les *deux nuits* de saint Jean de la Croix avec les *quatre demeures* de sainte Thérèse, tout en remarquant que Dieu ne s'astreint pas toujours à suivre cet ordre. Nous décrivons donc : 1° la première contemplation aride ou nuit des sens; 2° l'union incomplète suave ou l'oraison de quiétude ; 3° l'union pleine de toutes les facultés intérieures ; 4° l'union extatique, où les sens extérieurs eux-mêmes sont saisis : ce sont les fiançailles spirituelles; 5° la seconde contemplation douloureuse ou nuit de l'esprit; 6° l'union transformante et permanente, ou mariage spirituel. Ces divers degrés se marquent par une emprise de plus en plus grande de Dieu sur l'âme.

3° A la contemplation viennent parfois se joindre des *phénomènes extraordinaires*, qui n'en sont que la part accessoire. Les phénomènes *divins* sont de l'ordre intellectuel, comme les révélations, visions ou auditions ; ou de

l'ordre physiologique, comme la lévitation, les stigmates, les effluves lumineux ou odoriférants, l'abstinence prolongée. Les phénomènes *diaboliques* se ramènent à l'obsession et à la possession. Mais il importe de distinguer les uns et les autres des *phénomènes naturels* ou états morbides.

4° Après avoir exposé ce qui est communément admis sur la contemplation, il faut bien dire un mot des *controverses* qui se sont élevées à ce sujet : quelle est la nature de la contemplation? Y a-t-il une contemplation acquise et une contemplation infuse? Faut-il pour cette dernière une vocation spéciale, et cette faveur est-elle réservée à un petit nombre ou s'étend-elle à toutes les âmes ferventes? Sur ces différents points nous exposons les diverses opinions, et proposons la solution qui nous paraît le mieux fondée.

5° Reste enfin une question pratique : quelle est la conduite à tenir à l'égard des âmes pour les *préparer* à la contemplation, si elles y sont destinées, — pour les *diriger* au milieu des écueils à éviter, — et les aider à en profiter pour progresser dans la vertu et surtout dans l'humilité que ne cesse de recommander sainte Thérèse.

Chapitre III. — *Des parfaits ou de la voix unitive*

But : Union intime et habituelle avec Dieu : *ambulare cum Deo intus.*

1. De l'union ascétique manifestée

A) Par un usage fréquent des dons du St-Esprit, *ita ut anima sit facile mobilis a Spiritu Sancto.*
D'où description des sept dons.

B) Par l'oraison de simplicité ou regard affectueux sur Dieu ou les choses divines.
Nature, avantages, perfectionnement de cette oraison.

2. De l'union mystique ou contemplation infuse

A) Contemplation faible et aride, ou nuit des sens.
B) Union suave incomplète ou quiétude.
C) Union pleine des facultés intérieures.
D) Union extatique ou fiançailles spirituelles.
E) Seconde contemplation douloureuse ou nuit de l'esprit.
F) Union transformante ou mariage spirituel.

3. Phénomènes extraordinaires	A) Divins	Révélations, visions, auditions. Lévitation, stigmates, effluves, abstinence.
	B) Diaboliques	Obsession. Possession.
	C) Distinction d'avec les états morbides.	
4. Questions controversées sur	A) La nature intime de la contemplation.	
	B) La distinction entre la contemplation	acquise. infuse.
	C) La vocation à la contemplation.	
	D) Le nombre des contemplatifs.	
5. Conduite du directeur	A) Pour préparer les âmes à la contemplation.	
	B) Pour les guider et faire éviter les écueils.	
	C) Pour relever les contemplatifs déchus.	

Tel est le plan qui nous semble le mieux répondre à un enseignement méthodique et psychologique, tel qu'il doit être donné aux séminaristes et aux jeunes prêtres. Nous serions heureux de profiter des remarques de nos confrères pour le perfectionner.

La Solitude, Issy. Adolphe TANQUEREY. S. S.

LES LEÇONS D'ORAISON DU P. BALTHAZAR ALVAREZ (1573-1578)

Le cas du P. Balthasar Alvarez est, pour ainsi parler, classique dans l'histoire de l'oraison mentale.

Sa *Vie* a été publiée à Madrid dès 1615, traduite en français, à Paris, en 1623. L'auteur de cette *Vie* est le V. P. Louis de la Puente, et ce maître fameux de spiritualité ne manque pas de s'expliquer sur les tribulations que valut au serviteur de Dieu sa manière de prier. Par là même on devine si l'évènement a du fournir matière, depuis trois siècles, aux commentaires des écrivains de théologie mystique.

Nous voudrions, en quelques courtes pages, rappeler

avec précision les mesures prises par les supérieurs du P. Alvarez, la nature de son oraison, la portée de la propagande qu'il en faisait, sa soumission aux défenses portées, et la moralité de cette histoire.

***

C'est entre 1573 et 1578 que l'oraison pratiquée et inculquée par le P. Balthasar Alvarez fut désapprouvée par le P. Jean Suarez, provincial de Castille, par le visiteur de la même province, Diego de Avellaneda, et finalement par le P. Everard Mercurian, quatrième général de la Compagnie de Jésus (1).

Le P. Louis de la Puente, dans la *Vie* d'Alvarez, expose cet incident très au long. Il raconte, il explique, il commente, comme il pouvait appartenir à un homme formé à l'école d'Alvarez, familier dans la spéculation et dans la pratique avec toutes les questions de théologie mystique et préoccupé de justifier tout ensemble son héros condamné et les supérieurs qui le condamnèrent. A l'entendre, les indiscrétions de ses disciples, réguliers ou séculiers, auraient seules compromis le maître ; le général de la Compagnie de Jésus aurait simplement prétendu empêcher « qu'on ne recommandât d'une manière aussi générale cette manière de faire oraison » (2).

Sur les exagérations de certains pénitents du P. Alvarez, au dedans et au dehors de son Ordre, le témoignage du P. de la Puente doit faire foi. Il est contemporain des faits. Et, d'ailleurs, dans un mouvement créé par l'influence puissante d'un directeur éminent, comment imaginer que tous les disciples se tinrent, toujours et très exactement, dans la pensée du maître ? Ce serait miracle.

Pour apprécier le jugement porté par les supérieurs, les textes manquent dans la biographie écrite par le P. de la Puente. Il n'allègue guère qu'une conférence faite en 1578, par le P. Jean Suarez, aux élèves en théologie du collège Saint-Ambroise de Valladolid ; et encore ce résumé est-il établi uniquement d'après les notes prises par la Puente au

(1) ASTRAIN. *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, t. III, p. 196.
(2) *Vie*, ch. XLI.

sortir de l'entretien. L'historien a eu sous les yeux une lettre écrite au provincial Jean Suarez, par le P. Everard Mercurian, en 1577. Il en tire, dit-il, « quelques pensées » ; mais il n'en cite rien.

Nous sommes plus favorisés par le P. Astrain. Dans le tome III de son *Histoire de la Compagnie de Jésus dans l'Assistance d'Espagne*, le conflit provoqué par le mode d'oraison d'Alvarez est exposé assez en détail. La Puente avait transcrit copieusement les mémoires écrits par le P. Alvarez pour plaider sa cause. Astrain emprunte, au contraire, ses citations aux pièces signées par le provincial, le visiteur, le général. Quand il lui faut conclure, il s'exprime à peu près comme La Puente : « Ce que les Surieurs réprouvèrent, dit-il, ce fut de vouloir communiquer à tous ce qui est un privilège accordé par Dieu à un petit nombre ; ce fut de dresser une chaire, pour ainsi parler, et de faire une propagande, en faveur d'un mode d'oraison qui n'était pas celui de S. Ignace » (1).

C'est sûrement dire trop peu.

On peut tenir pour indubitable que si le recteur de Villagarcia et de Salamanque eût gardé pour lui seul sa manière de prière mentale, aucun désagrément ne lui fût survenu. Comme le prouvent les charges qui lui furent commises, il avait l'estime de toute sa province et la confiance de ses supérieurs. Confesseur de Thérèse de Jésus, à vingt-six ans (2), maître des novices à Medina del Campo à

(1) *Op. cit.*, p. 196.

(2) Outre les biographies écrites par Yepes et Ribera, nous avons, pour connaître sainte Thérèse, sa précieuse autobiographie.

Nous savons, par elle-même, qu'elle eut toujours plusieurs directeurs ; que sur les instances de Doña Guiomar de Ulloa, elle commença, en 1557, à se confesser aux jésuites, qui avaient fondé un collège à Avila en 1554 ; qu'elle ne cessa pas, pour autant, ses relations spirituelles avec les dominicains.

Le premier confesseur jésuite de Thérèse de Jésus, à Avila, fut le P. Diego de Cetina, comme l'a établi, en 1917, M. José Gomez Centurión (*Boletin de la Real Academia de Historia*, t. LXXI, p. 246-252). Puis vint le P. José de Pradanos, puis le P. Balthasar Alvarez de 1559 à 1566.

Dans le ch. XI de la *Vie du P. Balthasar Alvarez*, le P. de la Puente raconte la manière dont le confesseur conduisit la sainte. La sainte elle-même a écrit là-dessus ses souvenirs pleins de reconnaissance (*Vida*, cp. XXIV, XXV, XXVI, XXVIII, XXX).

33 ans, il eut de bonne heure une réputation d'homme spirituel, qui ne fit que grandir (1). Il était trop ami de la perfection, pour oublier la règle qui lui prescrivait d'ouvrir sa conscience, comme un livre, aux regards de ceux qui avaient, selon son institut, charge de le conduire. Nul doute que son oraison extraordinaire — qu'il commença d'avoir en 1567 — ne fût approuvée d'eux, avant les soupçons de 1573.

Mais si vraies que soient ces observations, pour définir avec vérité quels furent les ordres et les défenses intimés au P. Alvarez, en matière d'oraison, il faut nécessairement recourir à la correspondance administrative que les archives peuvent conserver encore. Le P. Astrain nous a rendu le service de la consulter.

Des documents officiels il résulte que, dès le début de 1573, le provincial de Castille, Gil Gonzalez Davila, est inquiet au sujet de l'oraison et des leçons d'oraison du P. Alvarez, recteur du noviciat de Medina del Campo. Au moment de la congrégation générale réunie, en 1573, pour donner un successeur à saint François de Borgia, il devient assistant d'Espagne. Son compagnon de voyage à Rome, le P. Jean Suarez, préposé à la maison professe de Burgos, le remplace comme provincial de Castille. D'accord, tous deux s'ouvrent de leurs inquiétudes au nouveau général de la Compagnie de Jésus, qui vient d'être élu (23 avril 1573). Everard Mercurian répond qu'il faut régler l'oraison de tous d'après les *Exercices* de saint Ignace (2). Le provincial, Jean Suarez, de retour en Castille, demande au P. Balthasar Alvarez — qui avait été nommé recteur du collège de Salamanque (1574) — de rendre compte, par écrit, de son oraison. Au mémoire remis, il oppose, par écrit, des objections, auxquelles l'inculpé réplique, par

(1) Né en 1533, entré dans la Compagnie de Jésus en 1555. Alvarez fut ordonné prêtre en 1558, devint en 1559 ministre du collège d'Avila, maître des novices et recteur de Medina del Campo en 1566, procureur de la province de Castille à Rome en 1571, recteur de Salamanque en 1574, recteur de Villagarcia en 1577, visiteur de la province d'Aragon en 1579, provincial de Tolède en 1580, année de sa mort.

(2) Astrain, *op. cit.*, p. 189.

écrit, avec non moins de franchise que de respect. Il s'ensuit, dans l'âme du provincial, un certain apaisement (1).

Trois années passent. De Salamanque, le P. Balthazar Alvarez, à la demande de Doña Magdalena de Ulloa, fondatrice du noviciat de Villagarcia, est appelé à diriger la maison nouvelle (1577). A l'occasion de sa venue dans la province de Castille, en qualité de visiteur, le P. Diego de Avellaneda rouvre, pourrions-nous dire, le procès du P. Alvarez et prend des sanctions.

D'après une lettre du provincial de Castille au général (24 décembre 1577), voici les injonctions faites au recteur de Villagarcia par le P. Visiteur : « Il lui a ordonné en termes formels que, sans expresse faculté de V. P., il n'use, ni pour lui ni pour d'autres, de mode d'oraison différent de ceux des *Exercices* (2) ». Dans l'instruction remise au P. Alvarez pour sa gouverne, le P. Diego de Avellaneda s'exprime ainsi : « Que non seulement V. R. montre plus d'estime et d'affection à la méthode d'oraison des *Exercices* de N. P. Ignace, mais qu'elle la préfère à quelque autre que ce soit, suivant absolument la méthode d'oraison de notre Institut, et pour soi-même et pour tous ses dirigés (3) ». Afin d'autoriser cette décision catégorique, le visiteur allègue la volonté du général et l'ordre de la Providence : « Notre P. Général veut, et c'est très conforme à l'ordre de la Providence divine, que si, avec le temps, il fallait donner une direction nouvelle aux exercices spirituels dans la Compagnie, cela se fasse par une notification de Rome aux provinces, et non au rebours, selon la règle que personne dans l'Ordre ne doit vouloir se conduire à sa tête (4) ».

(1) Id. *ibid.*, p. 190,

(2) Astrain, *op. cit.*, p. 191. — « Há le ordenado precisamente que sin licencia de V. P. no use para sí ni para otro de modo diferente de los *Ejercicios* ».

(3) Astrain, *op. cit.*, p. 194. — « Que no sólo V. R. muestre más estima y afición á la manera de oración de los Ejercicios de N. P. Ignacio, mas que la prefiera á cualquiera otra diferente, siguiendo *omnino* la de nuestro Instituto para sí e para los otros con quien tratare ».

(4) Id. ibid. — « Es voluntad de nuestro P. general, y muy conforme á la orden de la Providencia divina, que si alguna dirección con el tiempo se hubiese de dar á los ejercicios espirituales y modo de ora-

Le P. Diego de Avellaneda revendique donc, sur l'oraison de chacun, le contrôle et l'initiative du gouvernement suprême de la Compagnie. Comme la vie apostolique et la vie intellectuelle, la vie spirituelle, dans l'Ordre, doit être régie par l'obéissance d'exécution, de volonté et de jugement. Telle est l'âme même des ordonnances du visiteur.

Dans quelle mesure exacte, le général de la Compagnie de Jésus entra-t-il dans les vues du P. Avellaneda? Il est impossible de le mesurer avec une précision parfaite, puisque nous n'avons pas sa correspondance entière. Le P. Astrain n'en cite qu'une phrase. Mais cette phrase paraît enfermer une approbation complète de toute la conduite du visiteur : « Tout ce que V. R. m'a écrit m'a paru fort bien ; qu'elle continue à arracher cette manière d'oraison ; elle pourra se servir des normes qu'elle nous a soumises ; nous les avons examinées ici et les avons trouvées tout à fait opportunes (1) ». Et dans un post-scriptum : « J'envoie à part à V. R. mon avis concernant l'oraison, afin que V. R. le puisse montrer ; on a déjà écrit au P. Alvarez cela même que demande V. R., approuvant le mémoire que vous lui avez remis (2) ».

Qu'aurait pu souhaiter de plus explicitement approbatif le P. Diego de Avellaneda?

En rigueur de méthode, pour savoir d'une façon incontestable la pensée du général, il faudrait avoir sous les yeux le texte intégral de la lettre adressée par lui au P. Balthasar Alvarez. Mais comment croire que cette pièce n'était pas exactement conforme aux instructions envoyées de Rome au visiteur, puisque le P. Everard Mercurian lui-même a soin de certifier l'identité des deux documents?

ción, que este se ha de enviar de Roma á las provincias y no al revés, según la regla que ninguno ha de querer regirse por su cabeza ».

(1) Astrain, *op. cit.*, p. 195 : « Me ha parecido muy bien todo lo que V. R. ha escrito en ello [dans son mémorial], y que V. R. prosiga adelante en desarraigar lo que de esto hallare, y se podrá servir de los puntos que nos ha enviado en ello, porque acá los hemos considerado y nos han parecido muy al propósito. »

(2) Id., *ibid.* : « Envío aparte el parecer mío acerca de la oración, para que V. R. lo pueda mostrar, y al P. Alvarez se ha escrito ya lo que V. R. en esta pide, aprobando éste su parecer, que ahora da como cosa que he visto y aprobado. »

Nous devons donc affirmer qu'il fut demandé au P. Alvarez, par ses supérieurs, non seulement de retirer ses pénitents, quels qu'ils fussent, de la voie d'oraison qu'il leur enseignait, mais d'abandonner celle qu'il suivait lui-même.

*
* *

En quoi consistait cette oraison Alvarezienne, jugée contraire à l'Institut et aux *Exercices* de Saint Ignace ?

L'inculpé s'en est expliqué dans un mémoire, écrit en 1573, quand il était recteur du collège de Samalanque (1). Mis en demeure par ses supérieurs d'alors d'exposer sa pratique personnelle, le P. Balthasar Alvarez se retira pendant quinze jours à la maison de campagne du collège ; au bout de quoi il remit le rapport demandé. La pièce ne subsiste plus dans les archives ; mais le biographe du P. Alvarez nous en a conservé de larges extraits (2). Saisi en outre par le P. Jean Suarez, provincial de Castille, d'un certain nombre d'objections, le recteur répondit point par point.

Ce plaidoyer, envoyé à Rome par le provincial ne fut pas remis au général de la Compagnie de Jésus. L'assistant d'Espagne, Gonzalez Davila, jugea qu'il était superflu d'imposer au général l'ennui de lire un aussi long mémoire ; Everard Mercurian, mis au courant de la question par un rapport oral du P. Paul Hernandez, procureur de la province de Castille à Rome, ordonna de s'en tenir aux méthodes d'oraison en usage dans l'Ordre et enseignées par Saint Ignace (3).

Lorsque, en 1577, le Visiteur Diego de Avellaneda examina de nouveau l'oraison du P. Baltazar Alvarez, il dut lui demander de répondre par un troisième mémoire à certaines questions et objections qu'il posa. Une copie de cette pièce se trouve à la Bibliothèque nationale de Madrid. C'est là que le P. Jean Joseph de la Torre l'a prise, pour la

(1) Astrain, *loc. cit.*, p. 189.
(2) Louis de la Puente, *Vie du P. Balthasar Alvarez*, ch, XIII.
(3) Astrain, *op. cit.*, p. 190.

publier, en 1880, parmi les appendices dont il a enrichi une nouvelle édition de la biographie écrite par La Puente (1).

Grâce à ces textes, il n'est pas malaisé de définir quelle était l'oraison du P. Balthasar Alvarez.

Tous ceux qui ont écrit leurs impressions sur le saint recteur parlent de son amour extraordinaire de la prière (2). Lui-même nous apprend qu'après avoir passé seize années dans la pratique de la méditation discursive, il reçut, selon ses propres expressions, « un cœur nouveau et agrandi », détaché des créatures, épris du seul éternel, si éclairé sur les choses divines qu'il y trouvait la force, le repos et une jouissance semblable à celle des bienheureux (3). C'est pendant la seconde année de son rectorat à Medina del Campo (1567) que le P. Alvarez éprouva cette merveilleuse transformation. A partir de ce moment, son oraison fut autre. Il méditait parfois des paroles de l'Ecriture, parfois des leçons intérieures données d'en haut ; parfois, silencieux, il se reposait en Dieu ; la présence de Dieu, durant son oraison, était « intérieure, corporelle, permanente *per modum habitus* » ; s'il tentait de revenir à la méditation discursive, il était « repris » par le Seigneur (4).

Dans une description plus complète de sa prière mentale, le P. Balthasar Alvarez dit encore : « Cette oraison consiste à fuir le bruit des créatures, à se retirer à l'intérieur de son cœur, pour adorer Dieu en esprit... demeurant en sa présence avec un sentiment d'amour, soit sans

(1) La *Relation* de 1573 est citée par La Puente, aux chapitres XIII et XLI de la biographie d'Alvarez. Les lecteurs français ont à leur disposition deux traductions de cette biographie, l'une du P. Marcel Bouix, plus littéraire (Paris, Ruffet, 1873) ; l'autre, plus littérale, du P. Couderc (Paris, Tralin, 1912).

La *Relation* de 1577 — différente, dans son texte, de celle de 1573 — se trouve dans la réédition de La Puente faite, en 1880, par le P. Jean-Joseph de la Torre. Les PP. de *Razon y Fé* viennent de faire un nouveau tirage de cette édition (Madrid, 1920). La *Relation* susdite s'y trouve à l'appendice XIX, p. 471-493.

(2) *Vida*. (Madrid, 1920) Appendice XV, p. 466 ; XVI, p. 468 : XVIII, p. 471 ; XXI, p. 497 ; XXII, p. 500.

(3) *Relation* dans La Puente, *Vie*, ch. XIII, § 1.

(4) *Ibid.*

s'arrêter à aucune imagination sensible, soit en s'y arrêtant si Dieu la donne et si l'âme s'en trouve mieux »... et dans cette attitude, à céder aux mouvements du saint Esprit... « faisant des actes tantôt de respect, tantôt de joie, tantôt d'offrande, tantôt de demande... d'autres fois admirant la grandeur souveraine de Dieu et les secrets qu'il daigne découvrir, ou le remerciant, ou le regardant et se réjouissant de le voir et d'être vu de lui... d'autrefois l'aimant du fond du cœur, ou raisonnant *secundum sentimenta data*... ou encore goûtant le repos de sa bénie présence, sans autre considération que l'acte de foi qui le rend présent et qui supplée à tout discours ; d'autres fois s'unissant à lui d'une manière que peuvent seuls dire ceux qui l'ont expérimentée (1) ».

Commentant ces déclarations d'Alvarez, le P. Louis de la Puente conclut que l'oraison du serviteur de Dieu était celle que les auteurs mystiques appellent oraison de la présence de Dieu, oraison de recueillement, oraison de silence, oraison d'union ; et il la considère manifestement comme une oraison infuse et passive (2).

Pour lui, aucun doute ni sur la vocation divine du P. Alvarez à la contemplation parfaite, ni sur la réalité des faveurs divines à lui accordées. Entrant dans les conseils de la Providence, et s'appuyant d'ailleurs sur les réflexions de celui qui fut son maître vénéré dans la vie

(1) *Vida* (Madrid, 1920). Appendice XIX, p. 473-475.

« El modo desta oración es, huyendo las almas del ruido de las creaturas, retirarse á lo nterior de su corazón, para adorar á Dios en espíritu como El quiere ser adorado, poniéndose en la presencia suya con un afecto amoroso, sin tomar alguna figura o composición corporal... o tomándola si Dios la diere y con ella se hallare mejor, y quietándose en ella .. conformándose a los afectos que... entendieremos ser inspirados del Espíritu santo... unas veces haciéndole reverencia, otras gozando, otras ofreciendo... y pidiendo, otras admirándose de la grandeza soberana de Dios, y de lo que Dios les descubre... otras mirándole y gozándose de verle y de verse ante El,.. otras veces amándole de lo intimo de su corazón, otras discurriendo *secundum sentimenta data*... otras veces hallándose con descanso en su presencia bendita, cesando de consideraciones particulares, que por la fé con que allí se representa se suplen mejor, otras uniéndose con Dios... lo cual sobran sentir los que lo tuvieren por experiencia ».

(2) *Vie*, ch. XIV, § 1.

spirituelle, le P. de la Puente suggère trois raisons de la conduite du Seigneur à l'égard du P. Alvarez. Le Seigneur, observe-t-il, voulut récompenser la persévérance très fidèle de son serviteur à la méditation ordinaire ; il voulut aussi, par l'oraison mystique, le mettre à même de vaquer au salut du prochain avec un plus grand profit pour lui-même ; enfin il voulut lui communiquer une complète expérience des voies intérieures, sans lesquelles les livres lui eussent été de peu de secours dans sa destinée de maître spirituel (1).

*
* *

Dans la pensée du P. de la Puente, « à ceux qui ont des aptitudes pour le don de la contemplation et qui s'y sont laborieusement préparés, par la pureté du cœur, la mortification des passions et une longue accoutumance de la méditation, Dieu a coutume d'accorder » l'oraison passive, « surtout s'ils doivent se dévouer au salut du prochain (2) ». Le P. Balthasar Alvarez professait la même opinion. Il parlait en ce sens très nettement aux jeunes religieux de la Compagnie de Jésus dont il était le recteur. Selon lui, les délais étaient généralement inévitables, avant la concession des faveurs célestes. D'une part, la purification des âmes et leur dégagement des passions demande du temps ; d'autre part, en faisant attendre, Dieu éprouve la sincérité de leurs désirs et révèle le prix extraordinaire de ses dons. Mais à qui se tient à sa porte et y frappe avec confiance et persévérance, le Seigneur finit par ouvrir, comme il l'a promis dans l'Evangile. Le saint recteur n'hésitait pas à s'emparer hardiment de ce *Pulsate et aperietur*, pour persuader aux novices et aux scolastiques de son Ordre que leur fidélité à l'ascèse aboutirait communément à la contemplation mystique (3).

Naturellement il demandait un contrôle pour éviter les illusions ; non seulement il soumettait la vie spirituelle au jugement du confesseur, mais à celui du supérieur (4). Il

(1) *Ibid.*, ch. XIV, § 2.
(2) *Vie*. ch. XIV, § 2.
(3) *Ibid.*, ch. XIV, § 3.
(4) *Ibid.*, ch. XIII, § 2.

ajoutait : « Qu'il y ait dans la Compagnie dans laquelle on est si désireux de plaire à Dieu, des sujets élevés à ce degré (de contemplation), cela paraît évident. Quant à en éloigner ceux que N.-S. y a fait monter, surtout si on n'a pas soi-même l'expérience de ce mode (d'oraison), cela ne me paraît pas permis en conscience ; et on risquerait de nuire à l'âme et même à la santé » des intéressés. Un supérieur ne saurait intervenir de la sorte que, « par manière d'examen et d'épreuve ». Prendre sur soi de corriger le Saint-Esprit serait usurper. Osuna, dans son *Abécédaire,* va jusqu'à dire qu'à un supérieur capable d'une telle témérité « Dieu abrégerait la vie, s'il ne revenait sur sa décision (1) ».

Au surplus, pour autoriser sa conduite, le P. Alvarez avait cherché dans les livres des textes et des raisons ; l'Ecriture, les Pères, les auteurs spirituels lui en avaient fourni. En lisant tels chapitres de la *Sagesse*, de l'*Ecclésiastique*, du *Cantique des Cantiques*, de l'Evangile ; tels commentaires de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard ; tels opuscules de saint Thomas et du B. Albert le Grand ; telles pages de la *Théologie mystique* du Pseudo Denys et de l'*Echelle* de saint Jean Climaque, il avait acquis la conviction que rien n'était plus fondé sur la tradition chrétienne que cette oraison de recueillement (2).

Si l'on objecte que l'âme est exposée par là à une sorte de paresse spirituelle ; c'est une erreur, dit Alvarez. Dans ce repos apparent l'âme demande ; elle a de Dieu des sentiments plus élevés ; elle a plus de facilité pour une oraison prolongée ; elle se réforme elle-même plus sûrement et elle est plus utile au prochain (3). Que l'on juge l'arbre par ses fruits. S'il en est, parmi ceux qui pratiquent ce genre d'oraison, qui se montrent orgueilleux, entêtés, solitaires, sans entrain pour le service des âmes, c'est un effet de l'infirmité humaine, non de leur prière mentale ; de soi la contemplation enflamme le zèle, active la charité, affermit

(1) *Relation* de 1573 au général. *Vie*, ch. XIII, § 2.
(2) Même *Relation*, dans *Vie*. ch. XIII, § 2.
(3) *Ibid.*

l'obéissance, enfonce dans l'humilité. Et loin d'être en contradiction avec les *Exercices*, l'oraison de quiétude y est conforme. Cela doit être, puisque le P. Ignace connut de bonne heure par expérience la contemplation infuse. Qu'on ne prétexte pas davantage que mettre ce mode d'oraison en usage, c'est compromettre l'union dans les communautés de l'Ordre. Dans la pratique de la méditation discursive, que de différences déjà ! Et cela ne divise point. Au surplus, Dieu est le maître de ses dons (1).

Telle est l'idée que donne du problème l'exposé du P. de la Puente, d'après le plaidoyer remis au P. Jean Suarez par Alvarez lui-même. Mais si l'on étudie le texte de la *Relation* adressée par le même Alvarez au P. Diego de Avellaneda, en 1577, la question s'éclaire d'un jour incomparablement plus lumineux.

Tout d'abord le recteur de Villagarcia n'apparaît plus comme un maître isolé, parmi les jésuites castillans ses contemporains. En certains passages de son mémoire, il s'appuie formellement sur les conclusions délibérées par les Pères du collège de Plasencia, sur les écrits du P. Plaza et sur les instructions du célèbre P. Martin Guttierrez, le saint préposé de la maison professe de Valladolid qui fut martyrisé par les calvinistes du Midi, tandis qu'il traversait la France, pour se rendre à la congrégation générale de 1573.

Nous n'avons pas les textes que le P. Alvarez invoque. Mais ils étaient connus assurément du P. Avellaneda, aussi bien que leurs auteurs. La vertu de Guttierrez était notoire dans toute la province de Castille. Avant d'être nommé visiteur du Pérou (1573) et du Mexique (1579) le P. Jean de la Plaza (2), avait été longtemps maître des novices à Cordoue et recteur de Grenade. D'après Sommervogel, la bibliothèque de Guadalajara (Mexique) conserverait encore des manuscrits de Plaza, nommément un *Tratado de las tres vias del camino espiritual*. Peut-être ce *Traité* est-il celui où le P. Alvarez appuyait sa doctrine. Quant au collège de Plasencia, il appartenait à la province de Tolède.

(1) *Relation* de 1573, dans La Puente, *Vie*, ch. XLI, §§ 1 et 2.
(2) Astrain, *op. cit.*, p. 127, 148.

Or la province de Tolède était gouvernée à cette époque par le P. Antoine Cordeses, de qui nous avons un *Traité de l'oraison* conservé au British Museum (1). Le document rédigé à Plasencia devait être une sorte de consultation en faveur de l'oraison affective dont le P. Cordeses était partisan déclaré.

Au moment où le P. Diego de Avellaneda fut nommé visiteur, il se trouvait à Rome. Il n'est pas probable qu'il ignorât ce que nous venons de rapporter. Et s'il en ignorait les détails, il savait, sans aucun doute, que, dans certaines maisons de l'Ordre, s'était répandue, ça et là, une manière d'oraison dont le P. Général était alarmé ; c'est, en effet, un des motifs pour lesquels, en décembre 1577, Everard Mercurian nomma à la fois quatre visiteurs des provinces d'Espagne (2). Nous reviendrons sur ce point. Reprenons la *Relation* écrite par le P. Balthazar Alvarez en 1577.

Les explications qu'il y fournit sur sa conduite et ses principes sont beaucoup plus complets que ceux de 1573.

L'expression « oraison de silence » est générique ; elle s'applique à des degrés divers, de plus ou moins grande perfection (3).

Pour s'y préparer, il faut purifier son cœur de toutes fautes, devenir maître de ses passions, s'appliquer à la prière continuelle, accomplir de son mieux toutes choses, bien dominer l'imagination et les pensées (4).

Dans l'exercice lui-même de l'oraison de silence, se livrer docilement aux mouvements que le Saint-Esprit inspire, sans préférer n'importe quelles pensées ou affections qui surviendraient; se tenir avec respect en présence du Seigneur « sans beaucoup parler et même sans parler » ; comme un pauvre qui attend de la miséricorde divine ce qu'elle voudra bien lui donner, convaincu d'ailleurs qu'il est indigne des moindres faveurs. C'est là une disposition « spiritualissime et altissime » qui fait « les hommes intérieurs, supérieurs à tous les événements et très agréables à Dieu ».

(1) Je ferai prochainement, pour les lecteurs de la *Revue*, une note sur ce *Traité*.

(2) Astrain, *op. cit*, p. 78.

(3) *Appendice* XIX, § 3, p. 482.

(4) *Appendice* XIX, § 3, p. 480-481.

Dans les moments où le souffle d'en haut manque, s'animer soi-même par de brèves réflexions et des sentiments d'amour ; comme nous faisons quand nous « soufflons doucement » sur des braises pour activer la flamme.

Aimer le Seigneur plus que ses dons ; ne point se préoccuper à l'avance d'avoir ceux-ci, ni s'affliger d'en être privé pour un temps ou pour toujours ; ne vouloir rien d'autre que la volonté de Dieu.

Donner largement à la prière, dans la limite de ses forces, tout le temps que la charité et l'obéissance laissent libre (1).

Qui voudra pratiquer avec fruit et conserver ce mode d'oraison devra veiller sur la pureté de son cœur, se désintéresser de soi-même pour s'attacher à Dieu seul, demander continuellement à Dieu que sa volonté se fasse, se conformer par l'abnégation de soi à Jésus-Christ le modèle des élus, abandonner complètement et son corps et son âme au bon plaisir divin. Ce dernier point est très important (2).

Dans la formation commune des jeunes religieux, il convient de garder les règles et les leçons des *Exercices*. Il va de soi qu'on ne les exhorte pas publiquement à l'oraison de silence.

De « plus parfait » de cette oraison on parle, « *ex privilegio*, à ceux à qui Dieu la donne ou paraît la vouloir donner. Si Dieu la donne, le bénéficiaire n'a qu'à suivre *non declinando neque ad dexteram neque ad sinistram* » ; à quelque degré de la vie spirituelle qu'il soit, début, progrès ou fin. Quant à ceux qui, « déjà exercés » dans l'oraison et la vertu, paraissent « disposés à de plus grands progrès avec la grâce de Dieu », qui a charge de leurs âmes pourra les acheminer vers l'oraison de silence. Cette conduite est autorisée par la vie même de S. Ignace. N'est-ce point par des méthodes chaque jour plus parfaites que les maîtres des sciences et des métiers forment leurs apprentis ? « Sans témérité » on peut penser que, dans la Compagnie de Jésus, il est du dessein de Dieu de mener nombre d'âmes par le chemin de l'oraison mystique (3).

(1) *Ibid.*, § 4, p. 482-483.
(2) *Appendice* XIX, § 5, p. 484-485.
(3) *Ibid.*, § 6, p. 486-487.

Il y a, parmi les esprits, grande diversité. Les uns sont aidés par la composition de lieu, d'autres non ; certains vont à Dieu facilement par la réflexion, certains plus volontiers par les affections. Or il est dans les plans divins de disposer toutes choses *suaviter ;* le Seigneur s'accommode à la variété des tempéraments et des âmes. Si donc quelqu'un ne peut réfléchir, à vouloir l'y contraindre on lui cassera la tête sans lui faire trouver l'oraison (1).

En général, il convient « à tous ceux dont la tête est faible de commencer par l'oraison de silence, même s'ils sont au début de la vie spirituelle ; même si Dieu ne les a pas encore mis dans cette oraison ». A cause de « leur faiblesse, ils sont incapables d'autre chose ; et ils ne peuvent pourtant pas rester sans rien ». Bien entendu, il faut en tout cela prudence et expérimentation. Même « pour les malades et les sains d'esprit » il est bon « au début » de les engager à « quelques réflexions très douces » ; sinon ils seraient emportés par les distractions ; attendu qu'ils n'ont aucune réserve de pensées et de sentiments, accumulée par les méditations antérieures ; et puis ils n'ont pas encore l'habitude de l'oraison de silence proprement dite (2).

L'âme purifiée du péché est disposée à ce que Dieu l'illumine, par la méditation de la vie et de la mort de N.-S., et la pousse à l'imitation de ses vertus. Par la pratique des vertus elle est prête à l'union divine, laquelle se fait par des actes d'amour comme peuvent les provoquer les méditations de la quatrième semaine des *Exercices* et autres méditations analogues. Mais ici l'espace est immense ; l'union divine comporte bien des degrés, depuis l'expression sincère d'un acte de charité jusqu'à l'entrée *in caliginem* dans le silence absolu de l'âme (3). Par où il est clair que l'oraison de silence ne s'écarte en rien des *Exercices*. Ceux-ci y préparent. Ils invitent formellement l'âme à ne plus chercher, quand Dieu lui donne sa lumière (4). Comment pourrait-on préférer quelque chose à ce que sa main nous offre, sans faire preuve d'ignorance et d'irrespect (5) ?

(1) *Appendice* XIX, § 2, p. 476.
(2) *Ibid.*, § 6, p. 487-488.
(3) *Ibid.*, § 3, p. 481-482.
(4) *Appendice* XIX, § 7, p. 488.
(5) *Ibid.*, § 2, p. 476.

Les directeurs spirituels doivent avoir pour premier principe que Dieu est le maître ; tirer les âmes du chemin où Dieu les met et les veut mettre, c'est usurper, errer, faire injure à Dieu et nuire aux âmes (1).

*
* *

Le visiteur, nous l'avons dit, ne se rendit pas aux explications du P. Balthasar Alvarez. Il désapprouva l'oraison de silence, la jugeant contraire aux traditions de l'Ordre, et aux leçons des *Exercices* de saint Ignace. Il en défendit l'usage au P. Alvarez comme à ses pénitents quels qu'ils fussent.

Pour expliquer le jugement porté par le P. Diego de Avellaneda, il faut manifestement tenir compte des circonstances. Non seulement le P. Alvarez a des disciples maladroits et exagérés, comme le note le P. de la Puente ; mais il y a, parmi les jésuites espagnols, des tendances spirituelles qui inquiètent Rome. Dans la province de Tolède, le P. François Vazquez, recteur du noviciat de Montilla, est le chef d'une sorte de clan rigoriste de solitaires (2). Au collège de Valence, dans la province d'Aragon, il y a comme une épidémie qui entraîne les religieux à laisser la Compagnie pour s'enfermer à la Chartreuse (3). Dès le mois d'avril 1574, le P. Antoine Ramiro a dénoncé à Rome, comme dangereuse et contraire aux *Exercices*, l'oraison affective inculquée par le P. Antoine Cordeses, provincial de Tolède (4). Nous avons déjà vu, en 1573, le P. Jean Suarez, provincial de Castille, en souci sur les pratiques d'oraison du P. Balthasar Alvarez. Le P. Alonso Sanchez portera jusqu'au Mexique un idéal de vie retirée, mortifiée, contemplative, dont le P. Plaza aura à se préoccuper, quand il sera nommé visiteur et provincial en cette Espagne d'outre-mer (5). Par cette concordance de manifestations analogues, on croit, à Rome, que l'esprit vrai et propre de la Compagnie de Jésus est en péril ; à laisser faire, l'Ordre ne ris-

(1) *Ibid.*, § 2, p. 478.
(2) ASTRAIN, *op. cit.*, p. 82.
(3) *Ibid.*, p. 76.
(4) ASTRAIN, p. 182-184.
(5) *Ibid.*, p. 147.

querait-il pas de devenir purement contemplatif? Certaine lettre du P. Mercurian au P. Cordeses trahit cette crainte (1).

Ceci aide à comprendre l'état d'esprit dans lequel le P. Avellaneda a examiné le cas du P. Alvarez.

Mais l'analyse ne saurait s'arrêter là. Le naturel de l'homme fut certainement pour beaucoup dans la raideur de ses décisions. Des plaintes furent portées à Rome contre la dureté de certains de ses procédés et de ses paroles. Ainsi se montra-t-il en Castille, par exemple au sujet de l'enseignement de Suarez (2) ; ainsi s'était-il montré auparavant en Aragon (3). Un homme plus équilibré se serait souvenu que le P. Alvarez était moins un sujet qu'un collègue, puisqu'il était destiné par le général à être l'un des quatre visiteurs qui devaient remédier aux maux particuliers des provinces d'Espagne (4). Il se serait souvenu aussi que l'un des maux signalés en Castille était précisément l'excessive rigueur dans l'exercice de l'autorité (5).

Tout ceci dit sur les circonstances de personnes et de temps, il faut ajouter qu'entre les vues du P. Balthasar Alvarez et celles du P. Everard Mercurian il y a désaccord.

Le général ne veut pas qu'on enseigne, ni en public ni en particulier, aux religieux de la Compagnie, que la méditation conduit à la contemplation. Il faut laisser faire Dieu. L'oraison n'est pas une fin de l'Ordre ; elle ne saurait donc être chez les Jésuites ce qu'elle est dans les Ordres contemplatifs. Au surplus l'expérience a montré que les essais d'oraison contemplative tentés en Espagne ont fait dévier les âmes de l'esprit apostolique propre aux fils de saint Ignace. Ceux qui en ont tiré profit auraient gagné plus encore, s'ils se fussent appliqués avec une égale ardeur à la manière de prier enseignée par les *Exercices*. L'abnégation est le secret de l'esprit chrétien, en même temps que l'esprit propre de la Compagnie de Jésus. C'est là qu'il faut mettre l'accent de la vie spirituelle. Voilà les pensées que

(1) *Ibid.*, p. 186-188. Lettre du 25 novembre 1574.
(2) R. de Scorraille, *F. Suarez*, t. I, p. 158.
(3) *Ibid.*, p. 89.
(4) *Ibid.*, p. 85.
(5) *Ibid*, p. 79.

le P. Everard Mercurian développe, dans une lettre au P. Cordeses à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Il n'est pas douteux qu'il ne jugeât, d'après ces normes, le cas du P. Alvarez.

Assurément le P. Balthasar Alvarez était un saint trop authentique pour méconnaître la place de l'abnégation dans la vie spirituelle. Il pratiquait le renoncement de lui-même en perfection ; il en inculquait la pratique à ses pénitents, *fortiter in re, suaviter in modo*. Sainte Thérèse en témoigne, aussi bien que le P. de la Puente. Mais il pensait que les diverses formes de l'oraison mystique n'étaient pas, en droit, des raretés concédées par le Saint-Esprit à quelques privilégiés bien comptés. A son avis, la forte abnégation, prêchée par les *Exercices* et les *Constitutions* de saint Ignace, devait s'épanouir comme infailliblement, vu la munificence divine, dans les dons de l'oraison mystique. Loin de lui paraître un obstacle à cette logique surnaturelle, la vie apostolique des ouvriers de la Compagnie de Jésus lui semblait au contraire une raison de plus, pour que le Seigneur répandit dans l'Ordre, avec abondance, les faveurs d'une oraison plus haute.

L'écart des deux conceptions est manifeste. On n'en admirera que davantage l'obéissance du saint recteur aux défenses qui lui furent faites.

En terminant son mémoire au P. Diego de Avellaneda, le P. Balthasar Alvarez disait : « Pour l'amour du Seigneur, dont je désire le plein contentement, que V. R. examine cet écrit ; qu'elle ordonne à moi et à tous ceux de la province qu'elle aura jugé à propos de consulter là-dessus... ce que nous devons prendre ou rejeter de ces principes ; par ce moyen, j'espère que la bonté divine nous donnera d'aboutir et d'accomplir sa sainte volonté (1) ».

Ce n'étaient point là de vaines formules de politesse ou de politique. Elles exprimaient le fond même de l'âme du saint recteur. Dans les difficultés où il se trouva, du fait que ses leçons d'oraison étaient suspectes, le P. Balthasar Alvarez révéla toute la beauté de son âme.

Il déchira les instructions qui lui servaient à multiplier

(1) ASTRAIN, p. 493.

les contemplatifs (1). Il avait donné au provincial, au visiteur les explications les plus sincères. Il accepta pleinement leur décision finale. Le P. Diego de Avellaneda ayant pris soin de marquer, dans un mémoire, les périls d'illusion de l'oraison de silence ; le P. Everard Mercurian ayant manifesté son opinion et sa volonté dans ses lettres, le recteur de Villagarcia fit de ces écrits venus de haut la loi sacrée de sa conduite. Il se soumit complètement à l'ordre par lequel ses supérieurs lui enjoignaient formellement de s'en tenir, pour lui et pour les autres, aux méthodes d'oraison mentale enseignées dans le livre des *Exercices* de saint Ignace (2).

Un contemporain des évènements écrivait plus tard au P. Louis de la Puente qui préparait la *Vie* du serviteur de Dieu :

« A ce que j'ai compris alors, on procéda avec le P. Balthasar avec sincérité et désir de rencontrer le point juste ; cependant comme l'examen de son mode d'oraison fut très rigoureux, et fut poussé très avant, quelqu'un qui n'aurait pas eu sa vertu aurait pu s'échapper en paroles de plainte. J'ai su, par une personne à qui il se livrait beaucoup, que jamais elle ne l'entendit se plaindre à ce sujet. Et comme elle lui demandait ce qu'il ressentait au fond de son âme, il se contenta de répondre : « Je sens » ; mais il n'ajouta pas un mot d'amertume (3) ».

Lorsqu'il visita la province d'Aragon (1578-79), il s'acquitta de son mieux de la commission qu'il avait reçue de réduire les solitaires et les contemplatifs de cette province à l'esprit apostolique et à l'oraison enseignée par les *Exercices*.

« N.-S., observe le P. de la Puente, a coutume de protéger l'honneur de ceux qui savent souffrir en silence et s'exposer à perdre leur réputation pour son service. » Et, en preuve de cette protection divine, le biographe allègue les éloges que le P. Diego de Avellaneda faisait partout de

(1) Astrain, *op. cit.*, p. 191.

(2) Idem, *ibid.*

(3) *Vida* (Madrid, 1920). Appendice V, p. 451. Lettre du P. Gil de la Mata au P. de la Puente (1er janvier 1596).

l'humilité du P. Alvarez, et la charge de visiteur de la province d'Aragon par où cet humble fut exalté.

Le choix fait par le général, les louanges données par le visiteur ont leur signification non équivoque. Mais cet épilogue, s'il démontre que, par son obéissance parfaite. Alvarez demeura toujours, aux yeux de ses supérieurs, un vrai fils de saint Ignace, ne démontre en aucune manière ce que prétendent en déduire le P. Zugasti (1), le P. Astrain et le P. de la Puente, à savoir que jamais on n'interdit au P. Alvarez d'user pour lui-même de l'oraison contemplative.

L'interdiction eut lieu. Nous avons cité les textes formels par lesquels elle fut signifiée à l'intéressé. Fut-elle maintenue ? La question est autre. La vie des saints nous montre que le Seigneur, s'il respecte quelque temps les barrières élevées par les hommes, ne s'y laisse pas arrêter comme un impuissant. Le P. Balthasar Alvarez le savait mieux que personne, ne fût-ce que par les incidents surnaturels qui éclatèrent dans la vie de Thérèse de Jésus (2), en dépit de toutes les décisions de ses confesseurs. Par l'évidence de son action, Dieu contraint les hommes à renverser eux-mêmes les bornes dressées par leur courte sagesse. Ainsi dut-il advenir dans le cas qui nous occupe. Le P. de la Puente ne dit nulle part qu'à partir de 1578 le serviteur de Dieu fut ramené par le ciel lui-même à la seule méditation discursive. D'autre part, les supérieurs du recteur de Villagarcia lui conservèrent leur confiance, au point de le nommer visiteur de la province d'Aragon d'abord (1579) et ensuite provincial de Tolède (1580). On en doit conclure qu'ils avaient fini par approuver l'oraison contemplative du P. Alvarez.

Quatre mois après avoir pris possession de la charge de provincial, le P. Alvarez mourut à Belmonte (25 juillet 1580) à 47 ans. Cette mort, qui fit pleurer sainte Thérèse, fixa le saint religieux dans une contemplation éternelle. Ainsi le Seigneur trouva-t-il le moyen d'achever la

(1) *Santa Teresa y la Compañía de Jesus*, p. 106-107.
(2) *Vida*, ch. XXVIII, n. 12.

perfection de son serviteur héroïque, sans mettre dans l'embarras le gouvernement de la Compagnie de Jésus.

***

A trois cent cinquante années de distance, il est facile d'avoir la liberté d'esprit nécessaire pour dégager la moralité de cette histoire.

Quelques-uns penseront : il est arrivé au P. Alvarez ce qui est arrivé, un siècle plus tard, à Molinos. Les dehors seulement sont semblables. En fait d'ascèse et de mystique, Molinos n'est guère qu'un sycophante. Alvarez pratiquait les rudes vertus des saints et pouvait d'expérience parler de la contemplation. Les théories et la conduite de ces deux hommes sont séparées par un abîme. Si l'on veut nommer au dix-septième siècle des héritiers légitimes d'Alvarez, il faut nommer, en Espagne, Louis de la Puente, en France, Lallemant et Surin.

On demandera : dans le conflit de 1573 et de 1577, qui qui eut raison ? Ceux qui ont charge d'âme ont le devoir d'empêcher les illusions dans la vie spirituelle de qui leur est soumis. *Omnia probate*, dit saint Paul. Et il ajoute : *Quod bonum est tenete*. C'est le point difficile, en matière d'oraison mystique, quand on n'a, pour en décider, qu'une science livresque et qu'on est préoccupé par l'imminence d'un péril général et grave. Si ceux qui ont entrepris de redresser l'oraison du P. Alvarez avaient eu eux-mêmes l'expérience de la contemplation, et s'ils n'avaient pas été trop vivement préoccupés par la situation des provinces d'Espagne, ils auraient, fort probablement, jugé autrement le cas de l'éminent religieux.

Les mesures générales et absolues, pour remédier à un mal même certain et sérieux, sont difficiles à établir, plus difficiles à appliquer. Il arrive souvent que, pour vouloir assurer au gouvernement toute sa liberté d'action et au remède la possibilité d'atteindre le mal partout où il pourrait être, on éclabousse la liberté de ceux qui n'ont rien à se reprocher. Ce tutiorisme a ses commodités ; il n'est point le comble de l'art de gouverner. Les inconvénients en sont particulièrement évidents dans une matière comme celle de l'oraison, puisque, selon l'expression d'Alvarez,

« dans cette faculté c'est le Saint-Esprit qui est le maître. »

Emus des excès de quelques contemplatifs, les supérieurs de la Compagnie de Jésus ont conclu que pratiquer soi-même et enseigner aux autres l'oraison affective et l'oraison de silence était une infidélité à saint Ignace. La conclusion ne vaut pas ; elle valait pour Alvarez moins que pour tout autre. Ni dans les *Exercices*, ni dans les *Constitutions*, Ignace de Loyola n'a écrit une ligne qui s'oppose à ce que les Jésuites, ou leurs pénitents, vaquent à la contemplation, si Dieu les y appelle.

Plus tard on reviendra au point d'équilibre. Le 8 mai 1599, le P. Claude Acquaviva envoyait, à toute la Compagnie dont il était le général, une lettre sur *la pratique de l'oraison et de la pénitence d'après l'institut*. Après avoir blâmé ceux qui prématurément et témérairement voudraient prendre leur vol vers la haute contemplation, il ajoute : « Cependant il ne faut pas dépasser les bornes, ni aller, contre l'expérience bien constante des Saints Pères, jusqu'à *mépriser la contemplation et l'interdire aux nôtres ;* car il est bien constaté, par l'expérience et l'autorité de bon nombre de Pères, que la vraie et parfaite contemplation a plus de force et d'efficace que toutes les autres méthodes d'oraison pour dompter et abattre l'orgueil humain, pour exciter les âmes tièdes à exécuter les ordres des Supérieurs et à s'employer avec ardeur au salut des âmes (1) ». En 1615, la vie du P. Balthasar Alvarez et son oraison pourront être magnifiées par le P. Louis de la Puente, sans que personne s'en offusque. Comme disent les Italiens, le temps est un galant homme.

Paris. Paul Dudon.

(1) *Lettres choisies des PP. Généraux*, Lyon, 1878, t. I, p. 135. Tout le passage (p. 134-141) mériterait d'être transcrit : c'est un exposé de ce que doit être, au point de vue de la méthode, l'oraison des religieux de la Compagnie de Jésus ; Acquaviva y précise la part qui peut et doit être faite à la contemplation.

OBSERVATIONS ET REMARQUES

2. — Sur la Confession fréquente

La pratique de la confession fréquente pose aux directeurs une série de problèmes extrêmement complexes : je n'entends évidemment pas les résoudre dans ces quelques lignes, mais je voudrais simplement soumettre à de plus autorisés que moi, quelques constatations et quelques réflexions, suggérées par la pratique du ministère *dans une paroisse de grande ville.*

Tout d'abord, la *Confession fréquente présente pour les âmes des avantages incomparables.* Ce moyen de perfection, peu connu, semble-t-il, dans les premiers siècles (1), mis en honneur dans les monastères du moyen âge, a aujourd'hui pour lui la pratique universelle des âmes ferventes, l'exemple des plus grands saints, dont quelques-uns se confessaient tous les jours, et même l'autorité de l'Eglise. C'est Pie VI, en effet, qui qualifie de téméraire, pernicieuse, contraire à la pratique des âmes pieuses approuvée par le concile de Trente, la proposition où le synode janséniste de Pistoie déclare « optare (peccatorum venialium confessionem) non tantopere frequentari ne nimis contemptibiles reddantur huiusmodi confessiones. » (Cavallera, *Thesaurus*, 1218 ; Denzinger-Banw., 1539). Et plus près de nous, le *Code canonique* prescrit, can. 125, 1° « ut clerici omnes poenitentiae sacramento frequenter conscientiae maculas abluant. » Pour les religieux, il précise davantage, can. 595, 3° : « ad poenitentiae sacramentum semel saltem in hebdomada accedant. »

En effet, outre l'augmentation de grâce sanctifiante produite *ex opere operato* dans l'âme de celui qui reçoit l'absolution sacramentelle avec les dispositions voulues, la confession fréquente offre, au point de vue de la direction, une utilité inappréciable. Enfin l'expérience la plus usuelle nous montre que chez la plupart des chrétiens,

(1) Il n'en aurait pas été tout à fait ainsi si l'on admet l'hypothèse présentée par le P. Bainvel dans les *Recherches de Sc. religieuse*, 1920, p. 212.

la fréquence des confessions est un signe non équivoque de ferveur : personne ne me contredira si j'affirme que leur espacement correspond généralement à une baisse sensible dans le niveau de la vie intérieure ; il y aurait peut-être des réserves à faire en ce qui concerne les femmes, mais le fait est particulièrement vrai pour les jeunes gens et les prêtres.

Or, il est facile de le constater, *la confession fréquente est souvent assez mal faite.* Cette remarque doit être faite en sens inverse de la précédente : elle est particulièrement vraie pour les femmes et c'est au contraire chez les hommes et les jeunes gens que l'on trouvera en plus grand nombre les confessions de péchés véniels vraiment bien faites. Mais, même parmi eux, on rencontre encore trop fréquemment ces confessions composées de quelques formules récitées à la vapeur et suivies d'une liste stéréotypée de quelques péchés, toujours les mêmes, que le confesseur pourrait se réciter d'avance en apercevant telle ou telle personne présente derrière la grille. Suivant le sexe du pénitent, la liste est plus ou moins longue, plus ou moins chargée d'incises ou de digressions, mais le résultat est le même : et, si on ne connaissait la bonne volonté évidente de ceux qui se présentent ainsi régulièrement au saint tribunal, on serait tenté de mettre en doute la valeur de leur contrition, et partant, de l'absolution.

Le cas est surtout fréquent dans les écoles où les enfants sont menés régulièrement, classe par classe et banc par banc, à la confession de semaine ou de quinzaine ; mais on le rencontre aussi partout où une louable régularité tend trop facilement à se transformer en routine.

De plus, *la confession fréquente devient une charge de plus en plus lourde pour le clergé* au fur et à mesure des heureux progrès de la communion fréquente. Beaucoup de ceux qui communient tous les huit jours ne croient pas pouvoir le faire s'ils n'ont reçu l'absolution la veille ou le matin de leur communion, alors que leur conscience leur reproche simplement quelques péchés véniels. Un désaveu sincère contribuerait peut-être plus efficacement à les réparer qu'une absolution reçue vaille que vaille, avec des dispositions douteuses. Dans les paroisses en particulier, la multiplication des communions a souvent pour effet de faire peser, parfois sur un seul prêtre déjà accablé d'ouvrage, le fardeau bien lourd d'une centaine de confessions hebdomadaires dont la plupart ne sont que des confessions de dévotion. Si en effet, elles étaient nécessitées par des fautes graves, nul ne regretterait

le temps qu'il y passerait ; mais il s'agit précisément par hypothèse, d'âmes pieuses que la fréquence même de la Communion préserve heureusement du péché mortel.

Le résultat de tout cela est que la confession fréquente risque de se faire mal : pénitents pressés qui viennent à jour fixe, en vertu d'habitudes régulières qui, pour louables qu'elles soient, ne laissent pas de les exposer à la routine ; confesseurs accablés, pressés d'expédier la foule de pénitents qui attend son tour et qui, s'il s'agit d'enfants, ne gagne pas, à attendre, un supplément de contrition ! On comprend enfin sans peine que, dans ces confessions rapides, sommairement préparées par le pénitent, nécessairement écourtées par le confesseur, celui-ci n'ait guère la possibilité de faire de la direction, pressé qu'il est par l'afflux de ses habitués, la veille ou le matin de leur communion. Or la direction est une chose éminemment utile aux âmes pieuses dont nous parlons, sa place naturelle est dans la confession et beaucoup de chrétiens n'ont pas d'autre occasion d'en recevoir le bienfait.

Il me semble que le remède à ces inconvénients notables doit venir précisément d'une direction très ferme et inspirée par les considérations suivantes :

1° *Il faut habituer les fidèles à cette idée que la confession n'est pas obligatoire avant la communion, hormis le cas de faute grave.* Beaucoup de personnes pieuses, la plupart des enfants qui ne communient pas tous les jours, agissent comme s'ils ignoraient ce principe : à quel confesseur dans les paroisses n'est-il pas arrivé, la veille ou le matin de Pâques, de voir son temps accaparé par des confessions de dévotion qui auraient pu être facilement remises à plus tard, alors qu'il apercevait dans la foule de ceux qui attendaient, les habitués de la confession annuelle auxquels son temps et ses conseils auraient été plus utilement consacrés ce jour-là ?

2° Parmi les habitués de la confession fréquente, *place privilégiée doit être faite à ceux qui tombent quelquefois dans le péché grave.* Il est sûr que le confesseur leur doit le meilleur de son temps et de sa peine, vu la nécessité où ils sont, et le fait qu'ils apportent une matière nécessaire à un Sacrement qui, en définitive, a été institué d'abord pour eux. Leur cas doit donc être traité à part. Ils ont, eux, un véritable droit à la confession fréquente et toutes facilités doivent leur être données pour s'approcher du saint tribunal autant de fois qu'ils en

éprouvent le besoin. On doit les engager à communier aussi souvent que possible et, en même temps, à se confesser aussi souvent que c'est nécessaire. Si, grâce à la sainte Communion, ils arrivent à se maintenir un temps appréciable en état de grâce, ils ne doivent pas pour autant négliger la confession, mais s'y présenter régulièrement tous les huit ou quinze jours au moins, pour y faire constater leurs heureux progrès et y recevoir la direction appropriée à leur marche en avant.

3° S'il s'agit au contraire des âmes vivant habituellement en état de grâce, il y a lieu de distinguer entre elles. Les unes sont déjà formées, habituées à se conduire et peuvent à la rigueur espacer leurs confessions sans inconvénients. Pour celles-là, *dans les cas où le confesseur ne dispose pas d'assez de temps pour les recevoir plus fréquemment au saint tribunal* (1), il faut leur conseiller toujours la confession régulière à dates fixes, mais les intervalles pourront être assez éloignés, aller même parfois jusqu'à un mois. Dans ce cas surtout, il importera de choisir un jour où confesseur et pénitent disposent davantage de leur temps : le pénitent ne se présentera qu'après une préparation sérieuse, une sorte de récollection qui servira de préliminaire à la confession, tant pour la recherche des fautes à avouer que pour exciter en lui les sentiments de contrition qui assureront à l'absolution sa pleine efficacité. Le confesseur, de son côté, fera effort pour se rendre libre et répondre par le sérieux de la direction au sérieux de la préparation (2).

Dans le cas d'âmes jeunes, encore peu au courant de la vie intérieure, la méthode restera sensiblement la même, mais les intervalles seront beaucoup plus rapprochés ; la semaine pour les jeunes gens, la quinzaine pour les jeunes filles, pourraient être proposées comme

(1) Comme on le voit, il n'est pas question ici des communautés qui ont abondance de confesseurs et que la règle oblige à des confessions plus fréquentes : j'ai rappelé plus haut que le Code leur prescrit la confession hebdomadaire comme minimum.

(2) Il est notable que le Code, après avoir demandé des confessions très fréquentes aux religieux, paraît supposer pour la masse des fidèles pieux un recours beaucoup moins fréquent : pour le gain des indulgences, en effet, il déclare qu'on satisfait à la condition souvent demandée de s'être confessé, *ou* par la confession des quinze jours, *ou* par la communion à peu près quotidienne : dans ce dernier cas, aucune fréquence de la confession n'est réclamée pour pouvoir gagner toutes les indulgences ordinaires (Can. 931, § 3).

moyenne. L'important en tout cela, c'est que la confession soit soigneusement préparée par le pénitent, soigneusement dirigée par le confesseur.

4° Pour les enfants, le problème est moins aisé à résoudre. Il faudrait éviter dans la mesure du possible, les confessions faites en masse à jour fixe, car ce sont celles qui ont le plus de chance d'être médiocrement préparées. Je dis « dans la mesure du possible » parce que dans un très grand nombre de cas, il faudra se contenter de cette manière de faire. Mais l'idéal dont il faudrait se rapprocher autant que faire se peut, consisterait dans une direction individuelle donnée par le confesseur au pénitent en ce qui concerne le nombre, la date et le mode de ses confessions. Il est bon que le pénitent, même jeune, s'habitue à recourir au Sacrement dans la mesure de ses besoins et après s'y être préparé d'une manière personnelle.

A ces remarques, on objectera que la pénitence produit son effet *ex opere operato* et que, par suite, mieux vaut plus de confessions, pourvu qu'elles aient le minimum requis de dispositions suffisantes, parce qu'alors il se produit dans l'âme une augmentation infaillible de grâce sanctifiante à chaque absolution nouvelle.

A cela je réponds que la conclusion de ce raisonnement me semble dépasser ses prémisses. Pour ne rien dire de la place hors de pair que les actes du pénitent occupent dans ce Sacrement dont ils constituent la matière, il est sûr que nous ne connaissons pas du tout le rapport entre l'augmentation de grâce conférée *ex opere operato* et celle qui nous est donnée *ex opere operantis*. Le raisonnement précédent prouve donc qu'à égalité de préparation, il vaut mieux recevoir plus d'absolutions que moins ; mais il ne prouve pas que plus d'absolutions moins bien reçues valent mieux que moins d'absolutions mieux reçues. Par suite, étant donné que nous ignorons la mesure d'augmentation de la grâce dans les âmes, il reste permis et même utile de se poser la question dont j'ai simplement voulu rappeler les principaux éléments : comment faut-il pratiquement *dans le ministère paroissial* allier cette double préoccupation : assurer aux âmes pieuses de toutes les catégories, dans la plus large mesure possible, les bienfaits inhérents à la réception du *Sacrement* de pénitence et leur assurer en même temps non moins largement les bienfaits d'une formation spirituelle et d'une direction vraiment réelle et efficace ?

H. L.

COMPTES RENDUS

Maxime de Montmorand. — *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes.* — Paris, Alcan, 1920, 8°, X-262 p., 10 fr. (maj. 40 °/₀).

Après quelques pages d'introduction et de définitions, M. de M. consacre un premier chapitre à fixer les traits distinctifs des mystiques catholiques orthodoxes. Les deux suivants traitent, l'un des « relations éventuelles du mysticisme avec l'érotisme », l'autre de l'ascétisme « qui est à la source même du mysticisme. » Vient ensuite la partie centrale du livre qui étudie les *phénomènes* mystiques (visions et paroles surnaturelles) d'une part, les *états* mystiques, spécialement l'*extase*, de l'autre ; l'auteur décrit d'abord ces phénomènes et ces états, puis institue un examen critique des interprétations qui en ont été proposées par les psychologues et médecins. Le dernier chapitre présente des conclusions sur l'originalité, la valeur et même l'avenir du mysticisme catholique orthodoxe. L'ouvrage se termine par une série d'appendices dont le principal est un examen serré de la pathologie de Sainte Thérèse.

Cette sèche analyse suffit déjà à montrer l'intérêt des questions traitées ; dans leur examen, l'auteur porte, avec sa compétence de psychologue, une connaissance et surtout une compréhension de la littérature mystique, une variété d'informations trop rares dans les travaux de ce genre (1).

Le terrain choisi est celui de la pure psychologie ; toute recherche sur la nature intime des faits mystiques est délibérément écartée ; M. de M. n'exclut pas la possibilité d'une intervention supérieure dans ces faits, il y fait même plusieurs allusions positives, mais il

(1) Ce n'est pas cependant que certaines indications n'eussent gagnées à être précisées : par ex. p. 58, il cite un texte curieux du *De profectu religiosorum* (qui n'est pas de S. Bonaventure) avec la simple indication : liv. 2, lequel compte 50 pages in-folio.

entend laisser à la métaphysique et à la théologie d'en discuter l'existence et les limites.

Il ne faut pas oublier le point de vue ainsi choisi sous peine de forcer injustement le sens d'expressions employées couramment, quand l'auteur par exemple parle des « hallucinations » des mystiques, entendant uniquement par là assimiler le mécanisme psychologique de leurs visions à celui de l'hallucination, sans préjuger le caractére normal ou pathologique, ni la valeur objective de ces visions. Evidemment, cette application aux faits mystiques d'un vocabulaire qui a été créé à peu près entièrement pour exprimer des faits présentant un caractère plus ou moins anormal, ne va pas sans quelque inconvénient : M. de M. lui-même laisse parfois venir sous sa plume des expressions qui, dépassant le point de vue choisi par lui, semblent préjuger les questions qu'il a entendu réserver et mettent dans son texte un écho de théories absolues que lui-même n'admet pas. Mais ceci est rare et il serait injuste de le juger sans tenir compte du programme précis qu'il s'est tracé, quelles que puissent en être les difficultés pratiques.

Ce qu'on doit louer sans réserve dans ce programme, c'est la délimitation du sujet : il s'agit ici uniquement des mystiques catholiques, et parmi eux de ceux-là seulement qui ont reconnu l'autorité de l'Eglise catholique comme norme suprême, dominant et jugeant les lumières mèmes de leur vie mystique, et que cette Eglise à son tour a reconnus pleinement fidèles à son esprit et à son idéal. Il y a là, sur une foule de traités de psychologie religieuse, un notable progrès de méthode ; du simple point de vue psychologique, en effet, ce groupe des mystiques catholiques orthodoxes a des caractères pleinement originaux que M. de M. met très bien en lumière et qui rendent irrémédiablement artificielle toute assimilation un peu complète entre eux et les groupes de mystiques musulmans, indous, ou simplement laïques, pour ne parler pas des désordres psychologiques à forme mystique. Les mysticismes de deux contemporains comme Sainte Thérèse et Jacob Boehme ne se ressemblent que par des traits intéressants, mais, en réalité, extérieurs à ce qui fait le fond vrai de la vie religieuse chez ces deux âmes ; plus encore le mysticisme tout impersonnel et indéterminé d'un Amiel est aux antipodes des effusions d'une Catherine de Sienne, par exemple, se perdant dans l'union avec le Dieu le plus puissamment personnel qu'on puisse imaginer. M. de M. a raison d'écarter des mystiques comme Mme Guyon ; il eut pu même le faire plus complètement ; car, pour sincère et orthodoxe qu'ait été la *foi catholique* de cette femme célèbre, il reste que son *mysticisme* a été formellement condamné par l'Eglise et ne peut donc à aucun titre être présenté comme mysticisme catholique orthodoxe : aussi M. Delacroix a-t-il commis

une grave faute de méthode (qu'il ne commettrait sans doute plus aujourd'hui après avoir lu les beaux travaux de M. Brémond), le jour où il l'a choisie dans ses *Etudes* comme la plus haute personnification du mysticisme français au dix-septième siècle.

Très justement encore, M. de M. s'attache à souligner la distinction entre les *visions* et autres *phénomènes* qui accompagnent parfois les états mystiques, et ces états eux-mêmes dont ils ne sont jamais que l'accessoire ; pour être parfaitement rigoureux dans sa méthode, il aurait même dû aller plus loin dans cette voie et distinguer l'extase du fond essentiel de ces états mystiques ; l'extase est bien l'accompagnement habituel de ces états à un certain stade de leur développement, mais, loin d'en être le centre, elle n'en est que le contre-coup sur l'organisme et surtout elle n'est pas « l'état mystique arrivé à son maximum d'intensité » (p. 152). M. de M. note très bien la gradation, classique depuis Sainte Thérèse : *quiétude*, *union* (simple), *extase* (il vaudrait mieux dire union extatique) et *mariage spirituel* : il décrit brièvement (p. 151) le caractère de ce dernier état, mais pour ne pas s'y arrêter et retourner à l'étude de l'extase. Celle-ci est évidemment plus facile à étudier : elle comporte une série de phénomènes extérieurement observables et sur elle les documents sont relativement abondants ; sur le mariage spirituel, au contraire, en raison même de son caractère de possession calme de l'âme par Dieu, nous avons peu de traits psychologiquement étudiables, même chez des âmes qui, comme Sainte Thérèse ou Marie de l'Incarnation ont passé des années dans cet état. Mais le fait seul de l'existence d'un tel état, avec le peu que nous en savons, est capital et M. de M. me paraît ne pas lui donner un relief suffisant : de ce fait résulte, en effet, que l'extase, dans le développement successif des états mystiques, n'est pas un *terme*, mais une simple *crise de croissance*, crise à laquelle certains mystiques n'arriveront jamais, que d'autres ne dépasseront pas, mais qui en soi est faite pour être dépassée. M. de M. le remarque lui-même, bien que trop brièvement, p. 204 : « L'extase n'est pas, comme on l'a trop souvent affirmé, le point culminant, le fruit le plus parfait, du mysticisme orthodoxe. Elle n'est qu'une étape vers un état permanent et tranquille — celui que décrit Sainte Thérèse dans ses septièmes demeures — ou s'effacent les phénomènes « voyants », les symptômes pathologiques, où se fixent les oscillations de l'âme « déifiée » : où la contemplation et l'action se concilient et s'harmonisent dans une simultanéité paradoxale. »

Et c'est là ce qui, me semble-t-il, permet d'apprécier à sa juste valeur le caractère « pathologique » des phénomènes si complexes de l'extase. Faut-il dire d'une façon générale que les « grands mystiques... sont des névrosés », mais qu'ils ont « utilisé leur névrose en se

l'asservissant », et que beaucoup même « ont réussi à s'en guérir et, partis du déséquilibrement, à réaliser en eux l'équilibre? » (p. 203-204). Ceci me paraît beaucoup trop absolu : que *certains* mystiques aient été dès l'origine des névrosés, je le crois ; mais il ne me paraît pas que chez tous les phénomènes pathologiques de l'extase viennent d'une névrose antérieure : chez beaucoup d'entre eux, ces phénomènes sont purement accidentels et amenés d'une façon plus ou moins passagère par le développement général de leur contemplation mystique.

Ces phénomènes sont le contre coup sur des tempéraments très divers (cf. p. 12) d'un état qu'ils ne caractérisent pas, dont ils sont la simple conséquence, et dont l'élément essentiel est à chercher ailleurs (dans des faits d'ordre purement intellectuel), et voilà précisément pourquoi ils sont si complexes, forment un ensemble si peu défini, « un groupe tout à fait artificiel et confus de faits disparates » au point de vue simplement médical, comme M. de M. le note après le Dr Leroy. C'est, en effet, à un point de vue tout différent que se sont placés les théologiens pour distinguer l'extase mystique comme un état spécial, nettement caractérisé : ce sont les actes d'intelligence et d'amour de la contemplation qui en forment le centre, et les phénomènes extérieurement observables, complexes, variables, aptes à être classés médicalement dans des groupes divers, ne sont que la conséquence et l'accessoire. Et parce que ces actes essentiels de la contemplation sont en continuité, de l'aveu de tous les mystiques, avec ceux des états qui ont précédés ou qui suivront, il serait infiniment souhaitable que l'étude, même simplement psychologique, de l'extase soit faite simultanément avec celle de ces états, quiétude, union ou mariage spirituel : c'est en rapprochant l'extase de phénomènes comme la « ligature » qui en sont l'ébauche et qui paraissent déjà faiblement dans l'oraison de quiétude qu'on en comprendra le mieux la vraie nature. Et l'avantage de ce dernier cas, c'est que sa fréquence relative met à notre disposition une abondance de documents et de faits beaucoup plus considérable.

Les principales conclusions de ces intéressantes études sont que « l'érotisme verbal » des mystiques « n'est pas plus un symptôme d'érotomanie que leur ascétisme n'est un symptôme pathologique » (1). Les visions et paroles surnaturelles sont psychologiquement rattachées, dans une conclusion qui manque un peu de précision, à l'état

(1) M. de M. insiste avec raison sur la part qui revient dans cet « érotisme verbal » à l'influence du *Cantique :* il eût même pu ajouter à ses remarques fort justes que, non seulement Origène a commenté le *Cantique* dès le IIIe siècle, mais aussi qu'il en a expressément appliqué le symbolisme à l'union de l'*âme* avec Dieu.

d'*inspiration*. Quant à l'extase, l'auteur insiste sur son caractère pathologique, en ajoutant que « la pathologie de l'extase explique beaucoup de choses, — mais elle n'explique pas tout ; elle ne donne raison ni du contenu, ni de la valeur, extrêmement variable suivant les individus, des états mystiques (1). » C'est donc surtout par la critique fort judicieuse qu'il fait d'explications radicales trop en vogue, que vaut ce livre remarquable : si la partie positive reste plus vague, n'est-ce pas précisément parce qu'une interprétation des faits mystiques cantonnée sur le terrain de la pure psychologie est impuissante à rendre pleinement compte de ces faits et de leurs caractères ?

Il serait trop long de faire ici un examen détaillé de ces discussions et conclusions ; je me bornerai à ajouter quelques remarques sur trois ou quatre points particuliers. Pour ce qui est du nombre des mystiques, l'auteur semble tour à tour admettre qu'ils sont plus nombreux parmi les femmes (p. 72) ou parmi les hommes (p. 243 not. : plus d'*extatiques* hommes) ; il estime (p. 222) qu'ils sont en tout cas, même dans les couvents de carmélites, « beaucoup moins nombreux de nos jours qu'ils ne le furent à d'autres époques », et que surtout « leurs états tendent de plus en plus à se dissocier de cet ensemble de phénomènes bruyants, jadis inséparables de la haute contemplation ». Je crois que ces affirmations sont bien hasardées : il est très vrai qu'aujourd'hui les mystiques et les phénomènes extérieurs qui accompagnent leurs états appartiennent beaucoup moins au public qu'autrefois, de leur vivant au moins, et que l'opinion pieuse, mieux éclairée par l'enseignement théologique, attache beaucoup plus de prix à l'union mystique elle-même qu'à ses accessoires, fût-ce l'extase : mais je crois que toute comparaison en ce point manque de base, aucune statistique en pareille matière ne pouvant être faite sur des bases sérieuses. Le P. Poulain écrivait en 1901 à un de ses amis qui veut bien me communiquer sa lettre : « En trente ans, je suis arrivé à connaître 33 personnes ayant vraiment, semble-t-il, des grâces surnaturelles, et neuf ayant de fausses visions.. ». Combien en a-t-il rencontré dans la suite ? Probablement davantage en raison de sa notoriété grandissante (la 1re édition de son grand ouvrage est de cette année 1901) : mais nous eût-il donné le chiffre, de telles indications sont isolées, et comportent une forte part d'appréciation personnelle, tout dépendant du point où chacun fait commencer les « grâces surnaturelles. »

Dans un ordre d'idées voisin, c'est aussi trop d'affirmer que de dire « Tous les mystiques ont eu des visions » (p. 103) et d'établir (p. 155,

(1) Pour le cas de Sainte Thérèse il conclut que « si elle ne fut pas hystérique, [elle] eut du moins le tempérament névropathique le plus caractérisé. » p. 243.

cf. p. 122) un parallélisme entre les degrés de l'extase et les différentes espèces de visions. M. de M. parle lui-même, p. 159, de la « contemplation pure » et note que cet état exclut les faveurs telles que les visions etc. En réalité un grand nombre de mystiques ne semblent pas avoir eu de visions proprement dites : le passage de Bona cité p. 155 (*de discret. spirit.* c. 14, n. 3) parle seulement des trois degrés de l'extase, mais n'institue aucun parallélisme avec les différentes sortes de visions.

Il est vrai que les théologiens du moyen-âge faisaient beaucoup moins nettement cette distinction entre les visions et l'union mystique essentielle : mais actuellement cette indépendance de l'union mystique vis-à-vis des visions et locutions de tout ordre, est bien un des points sur lesquels les théologiens sont le plus d'accord pour insister : et en cela ils me paraissent pleinement fidèles aux données de l'expérience (1). En revanche ils sont moins d'accord que ne le suppose M. de M., p. 207, pour enseigner que les « grâces d'oraison » entendues au sens d'union mystique sont « une vocation spéciale, mais non particulièrement sublime... un mode d'union exceptionnel,

(1) Le P. Poulain écrivait dans la lettre citée tout à l'heure les lignes suivantes, qui caractérisent bien l'attitude actuelle de tous les théologiens autorisés de la mystique catholique : « Pour les révélations, vous avez vu que je ne suis pas tendre. Il m'a fallu du temps pour en arriver à cette sévérité. Mais en voyant de près les fausses voyantes, j'ai fini par comprendre qu'on ne pouvait exagérer dans cette voie. A mes débuts j'avais ce préjugé que, du moment qu'une personne était sincèrement pieuse et de bonne volonté, elle ne pouvait pas être dans l'illusion en fait de révélations, sauf sur de menus détails ; je suis joliment convaincu maintenant du contraire. Encore dernièrement un religieux me remerciait de l'avoir sauvé à temps de la pente des visions et ramené à la seule union mystique (où il est très fort). Je lis en ce moment le manuscrit d'une voyante qui, en 1873, annonçait à un de nos pères, le grand triomphe de Pie IX pour l'année suivante, etc... Or c'est certainement une sainte. Je suis confondu de son amour de la souffrance et des humiliations, de son amour divin, etc... Et c'était une des trois qui avaient alors des révélations suivies sur la sainte âme de N. S. Son confesseur y croyait. Avec mes principes, je suspendrais au moins mon jugement. Une autre... se croyait une mission dont N. S. est censé lui parler sans cesse. Elle a une vraie sainteté. Mais elle a été toute surprise quand je lui ai dit que ses confesseurs n'avaient pas le droit de la croire sur parole ; qu'il fallait des preuves. Jamais cette idée ne lui était venue ; et elle regardait comme résistant à la grâce ceux qui résistaient à ses affirmations. Peut-être le faisaient-ils maladroitement et pour des motifs humains. Là seulement était leur tort. Mais elle a été frappée de voir qu'un homme sympathique à la mystique arrivait aux mêmes conclusions et elle m'a dit que désormais elle fera tout pour repousser ses soi-disant inspirations. Il lui restera l'union mystique, ce qui est bien suffisant. »

mais non pas suréminent ». Toute une école, on le sait, tient que cette union mystique est la voie normale, et même nécessaire, de la haute sainteté.

D'une façon générale, M. de M. a fort exactement saisi les traits caractéristiques des mystiques qu'il étudie : il met très bien en relief la valeur morale et sociale par laquelle ils se distinguent. Quelques points cependant peuvent être discutés : est-il sûr que « une fois fait le pas décisif, les mystiques ne reviennent jamais en arrière » ? Je crois que très justement au contraire, M. Tanquerey, dans le plan d'études mystiques publié plus haut, p. 36, examine la conduite à tenir « pour relever les contemplatifs déchus. » Les effrayantes mortifications d'un grand nombre de mystiques, de Suso par exemple ou de Ste Marguerite Marie, sont incomplètement comprises si on n'en voit que le côté *ascétique :* ces âmes ardentes s'y sont livrées pour se purifier, se détacher, vaincre la nature, sans doute, mais le grand mobile qui les y a poussées, a été avant tout le désir de s'unir à la passion du Sauveur, d'être, suivant le mot de S. Ignace, « pauvre avec Jésus pauvre, humilié avec Jésus accablé d'opprobres », ou, suivant celui de S. Paul, le désir de « remplir ce qui manque à la passion du Christ » (*Col.* 1[24]) : C'est là surtout que vaut la remarque très juste de l'auteur, que Sainte Thérèse « n'apparaît vraiment grande » que pour le croyant (p. 23 not.)

Il n'est pas exact non plus de dire que « en réalité les mystiques n'obéissent qu'à eux-mêmes », même lorsqu'ils croient obéir : les textes cités de Sainte Thérèse ne le prouvent nullement : le premier (*Vie*, ch. 5, p. 36) est du temps de son « aveuglement » et n'a rien à faire avec les voies mystiques ; dans celui du ch. 26 (p. 280) N. S. blâme un confesseur précisément parce qu'il avait conseillé à la sainte de ne plus parler des faveurs qu'elle recevait : puisqu'il était prouvé qu'elles venaient de Dieu, cela était inutile. Et au même endroit la sainte parle du bien fait à son âme par un autre confesseur qui la contrariait et qu'elle aurait quitté bien des fois si elle avait suivi son inclination. L'auteur s'étend ailleurs fort justement sur ce trait si caractéristique des mystiques orthodoxes qu'ils soumettent tout leur mysticisme au contrôle de l'Eglise : mais en fait c'est précisément par les avis de leurs directeurs autorisés que s'exerce surtout ce contrôle, et si l'obéissance au directeur était chez eux purement imaginaire, cette soumission au contrôle ecclésiastique le serait aussi.

Il y a donc dans le livre de M. de M. des pages prêtant à discussion pour le théologien ou l'historien de la mystique ; les psychologues de leur côté feront certaines réserves : mais il reste, tout cela enlevé, nombre de pages de tout point excellentes et, si l'on compare cet ouvrage à d'autres volumes récents de psychologie religieuse, on constatera le progrès considérable qu'il marque dans l'intelligence exacte de la mystique catholique et de ses traits essentiels.

Toulouse Joseph de Guibert, s. j.

J. Durantel. — *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de S. Thomas.* Paris, Alcan, 1918, 8°, 12 fr.

Le titre de la thèse de M. l'abbé Durantel n'exprime qu'une moitié de son objet, qui comprend en réalité l'émanation des êtres hors de Dieu aussi bien que leur retour à lui. A ce point de vue elle se rattache à une étude précédemment parue dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (année 1912) sur la *Notion de création dans saint Thomas.* Cet objet est traité avec l'intention de montrer comment l'aristotélicien qu'est S. Thomas conserve et incorpore dans sa synthèse une grande partie du plotinisme et de l'augustinisme.

Il y avait là matière a une analyse intéressante, que M. D. a menée à bien dans une large mesure. On ne lui reprochera pas de n'avoir pas fréquenté son auteur : tout plein de textes et de références, dont il semble cependant choisir assez exclusivement les sources, (1) traduisant sans cesse ou résumant S. Thomas à sa façon, il expose, d'une manière souvent juste et fine, plusieurs parties importantes de la philosophie du grand Docteur. Je m'associerais même pour ma part, bien qu'avec des réserves essentielles, au regret qu'il manifeste de voir trop souvent laissés dans l'ombre les éléments platoniciens et dionysiens du Thomisme. J'estime à la vérité que S. Thomas modifie résolument les systèmes antérieurs pour construire un édifice d'une seule venue, sur des fondements d'origine surtout péripatéticienne. Contrairement à M. D., je ne crois pas qu'il y ait chez lui beaucoup de « soudures » entre matériaux disparates, c'est-à-dire d'incohérences, pour parler sans métaphore. Mais l'édifice reste situé, si j'ose dire, dans un paysage platonicien. Les perspectives qu'il regarde sont plus amples que celles d'Aristote. Quand on a, par exemple, démonté le mécanisme des intellects agent et possible, et résolu le problème *humain* de la connaissance, il reste encore à lever, avec S. Thomas, les yeux vers le ciel, pour voir la lumière descendre en notre esprit du Foyer éternel. Cela ne fait gauchir aucun des arguments précédemment admis, ne leur en substitue même, dans leur ordre, aucun autre, ne modifie pas les solutions acquises. Mais cela crée au problème une atmosphère nouvelle. On aperçoit tout l'édifice transfiguré dans la clarté d'en-haut qui le baigne. C'est un esprit nouveau plutôt que des idées nouvelles ; et celles qui apparaissent telles se déduisent de prémisses cachées en d'autres endroits du système. Or, dans l'enseignement du Thomisme le plus authentique, il arrive parfois — non toujours, quoi qu'en dise M. D. — que le

(1) Voir page x, au bas.

maître, préoccupé avant tout de satisfaire aux difficultés positives, de prouver rigoureusement la thèse en elle-même, néglige ces aperçus, ces rapprochements, ces conséquences qui lui semblent aller de soi. Et c'est grand dommage de ne pas garder, au dessus de la technique, les ouvertures de la contemplation. Pourtant ce n'est point déformer le système, car ce qui lui serait ainsi ajouté se fondrait à merveille, comme chez S. Thomas lui-même, avec ce que l'on en aurait déjà exposé.

La façon dont M. D. s'exprime sur les écoles qui prennent sincèrement pour guide le Docteur Angélique, est donc, à mon avis, tout à fait injuste. Cette antipathie, ce dédain, qui ne perdent pas une occasion de se faire jour, ne sont pas une parure pour son ouvrage. Toutes les dix ou quinze pages, il se reprend à flétrir « le Thomisme officiel » : « vulgaire et étroit sensualisme (1) », écrit-il, « intellectualisme sec et raisonneur (2) », et cent variations sur ces thèmes. Peu s'en faut que thomisme ne devienne chez lui synonyme de stupidité, si ce n'est de malhonnêteté intellectuelle : S. Thomas est, pour ses sectateurs, « le demi-dieu — *divus Thomas* (3) — dont chaque article est un dogme qu'il ne faut pas discuter (4) ». « Combien en parlent qui l'ont lu en tout ou *en partie* (5)? » etc., etc, Cela, c'est le style des défuntes *Annales de philosophie chrétienne*, qui en étaient venues à ressembler si souvent à un pamphlet périodique ; il faut regretter que M. D., qui peut faire mieux, ait subi cette contagion. Du reste, toutes ces injures sont en somme assez inoffensives, car, en dehors d'une chapelle très petite et très fermée, personne ne croira que l'enseignement philosophique « officiel » dans l'Eglise actuelle soit à identifier avec le « sensualisme », ni plus ni moins. Quiconque aura compris ne fût-ce que la théorie péripatéticienne de la connaissance, où les apports respectifs de l'esprit et des sens sont si admirablement dosés, quiconque surtout l'aura intégrée dans un système théiste, comme l'est encore, Dieu merci, le Thomisme « officiel », se dira que l'écrivain qui emploie ainsi les termes connaît mal son vocabulaire philosophique, ou bien qu'il est en proie à quelque frénésie.

Mais voici qui tire davantage à conséquence. Cet esprit agressif a rendu plus d'un mauvais service à l'auteur. Certes il faut le louer de s'être mis tout d'abord en contact immédiat, comme tout bon

(1) P. 141.

(2) P. 362.

(3) Cette traduction est une charge... à moins que ce ne soit un simple contresens. *Divus*, dans la langue courante de l'humanisme chrétien, ne veut pas dire « demi-dieu », pas même à la lettre, « divin », mais équivaut tout bonnement à notre mot « saint ». *Divus Thomas* = *Sanctus Thomas*.

(4) P. v.

(5) P. vii. C'est moi qui souligne l'énormité de la fin.

thomiste, avec le texte du Maître, mais, cela fait, il a eu tort d'écarter d'un geste superbe tout ce qui a été dit et pensé avant lui sur ce texte, dont il eût pu se dire qu'il n'était peut-être pas le premier ni le seul lecteur intelligent. En critique, négliger de consulter les travaux déjà parus expose à redécouvrir l'Amérique et aussi à passer auprès d'elle sans la voir.

Donnons de ceci quelques exemples. L'un des premiers qui se présentent est la question des illuminations angéliques (Ch. III, § 5). A lire M. D., on croirait le sujet fort simple, et que pour S. Thomas, la clarté divine est communiquée réellement, par une action positive, par une infusion d'espèces intelligibles, d'un Ange supérieur à ses inférieurs. Peut-être en est-il ainsi ; encore faudrait-il le prouver, et la chose n'irait pas toute seule. Car en certains endroits, S. Thomas écrit carrément le contraire : « *Angelus loquens nil facit in Angelo cui loquitur... non oportet quod infundat aliquid ei cui loquitur* (1) ». « *Angelus ad quem fit locutio non recipit aliquid a loquente* (2) ». Or toute illumination est une locution (3). Donc, au moins d'après certaines apparences très accusées, il n'y aurait qu'une harmonie préétablie entre les monades angéliques et S. Thomas, avant Leibniz, les aurait closes. La locution angélique ne serait pas une action transiente, mais une action immanente, une « *locutio interior* (4) ». Quand se réalise un futur contingent, dans le cas présent la volonté chez l'ange de faire connaître sa pensée à un autre, rien, dit S. Thomas, n'arrive ni ne se fait chez cet autre, « *sed fit aliquid in Angelo ipso loquente* (5) ». L'ange auquel s'adresse la *locutio* la connaît, comme tout ce qu'il connaît de ses semblables, par une espèce innée « *per speciem innatam, ... quia per eamdem cognoscit omne quod cognoscit in alio Angelo* (6) ». Il y a là au moins une difficulté très sérieuse contre l'interprétation de M. D. Elle est discutée longuement chez les vieux commentateurs de S. Thomas, Cajetan, Silvius, les Salmanticenses, etc., et s'il avait daigné les consulter, ils la lui eussent fait apercevoir.

Autre exemple, à propos d'un plus grave sujet. « Comment, écrit M. D., en s'irradiant, en se fragmentant, l'infini peut-il produire le fini, et, si réduite que soit la parcelle analogique d'être divin qui constitue le créé, si elle est vraiment déduite de l'être divin, comment

(1) *De Veritate*. IX, 5, ad 2m.
(2) *Ibid.*, 6, ad 4m.
(3) Ia q. 107 a. 2.
(4) *Ibid.*, art. 4, ad 1m.
(5) *De Ver*. IX, 5 ad 2m.
(6) *Ibid.*, 4 ad 11m. La raison métaphysique de ceci est donnée dans le Commentaire sur les Sentences I, D. 37. q. 3, art. 3 ad 4m, etc.

peut-elle cesser d'être divine ? Et si elle l'est encore, en quoi, autrement qu'en mots, le créé se distingue-t-il de l'incréé ? Ce point faible de la conception de S. Thomas etc... (1) ». Ici ce ne sont plus « les Thomistes », mais leur Maître lui-même qui est pris franchement à partie. Analysons cependant ces phrases. M. D. y emploie, en passant, le mot « produire », mais il est visible qu'il ne le comprend pas. On voit qu'il l'entend d'une façon toute crasse et matérielle, au sens de diviser, de couper un morceau dans un tout : la notion première de production, d'action lui échappe. Au mot « parcelle » il accole, par une précaution maladroite, une épithète consacrée : « analogique », sans voir que les deux jurent d'être accouplés. Une « parcelle » ne saurait être « analogique », étant de substance identique à ce dont elle est détachée (2). Bref c'est l'idée spécifique d'action, élaborée pa-Aristote, puis modifiée, pour être appliquée à Dieu, par S. Thomas et ses disciples, qui disparaît ici. On la remplace par l'image brutale et enfantine d'un changement de place : ce qui était là se sépare de son milieu, et va ailleurs : c'est cela la création, rien de plus et rien d'autre. Par cet exemple, on voit que ce qui manque au brillant auteur du *Retour à Dieu*, c'est en vérité la discipline des écoles, cette gymnastique intellectuelle où l'esprit se rompt à l'analyse foncière et à la distinction des idées : procédé « sec et abstrait » peut-être, mais qui empêche de prendre les images pour des pensées et les métaphores pour des définitions. M. D. écrit quelque part cette phrase stupéfiante : dans l'étude de S. Thomas. « on pourrait négliger peut-être le Commentaire d'Aristote, car le Thomisme a accentué plus que de mesure l'influence péripatéticienne (3) ». Ainsi pour mieux isoler S. Thomas des siens, on amputerait volontiers l'enseignement authentique du grand Docteur d'une de ses parties les plus considérables ! L'aveu est dépourvu d'astuce. Mais c'est dans les Commentaires sur Aristote que sont justifiées toutes les majeures philosophiques des raisonnements de S. Thomas, ces fameux grands principes, d'apparence sibylline, qui sont de l'hébreu pour tant d'étudiants en théologie, lecteurs de la Somme ! Et si vraiment l'auteur les a « négligés », cela explique bien des choses. Cela explique en particulier que, faute des notions triturées dans l'Ecole, M. D. ait subi l'influence des idées émanatistes (et au fond, panthéistiques) des Alexandrins. Se gardant

(1) P. 392. Cf. p. xv : « Le multiple [c'est-à-dire le créé] n'est que le fractionnement de l'Un [c'est-à-dire de Dieu] » ; p. xvi : « L'infini, sans se modifier, s'est fractionné dans le fini... ; notre être est de l'être divin ».

(2) La question capitale de l'analogie est très faiblement traitée dans le livre de M. D., p. 87. Je sais qu'elle est épineuse, mais la demi-page que l'auteur lui consacre ne la fait même pas soupçonner.

(3) P. x.

à carreau des Thomistes, mais acceptant la direction de M. Picavet, dont on sait le goût pour Plotin, il ne pouvait guère aboutir à un autre résultat. Tant il est vrai que toute fronde se paie par une rançon de docilité et que, si l'on peut choisir ses maîtres, on ne s'en passe pas.

Ces exemples suffisent, mais il serait facile d'en aligner ici une longue série : la critique des preuves de l'existence de Dieu, que, par une confusion apparentée à la précédente, M. D. déclare inefficaces, si elles ne sont « le passage du même au même », c'est-à-dire si la créature n'est pas considérée comme une parcelle de Dieu (1) ; — une doctrine de l'intellect agent attribuée à S. Thomas en dépit de ses plus explicites affirmations (2), et d'après laquelle cette faculté contiendrait, à l'état de préformation, toutes les idées, de sorte que la connaissance intellectuelle deviendrait une confrontation de l'inné et de l'adventice, une véritable reconnaissance (3) ; — l'erreur théologique qui réduit les motifs de crédibilité à n'être que « des probabilités négatives », présentée sous le couvert de l'autorité du saint Docteur (4), — ce principe premier que « tout est dans tout », qui n'est point de S. Thomas, et qui sert partout de clef pour l'interprétation de sa doctrine (5) ; etc. — la couleur sceptique, répandue sur tout cet ouvrage consacré au plus dogmatique des philosophes (6), et qui forme un contraste si net avec la doctrine qu'il prétend exposer... Oui, en vérité, on voit assez qu'il a été pensé et composé en dehors de l'atmosphère des écoles thomistes.

Du moins pourrait-on compter qu'un interprète qui exprime l'intention de nous donner le « pur S. Thomas », l' « histoire toute nue », de sa pensée, « son œuvre et [rien] qu'elle (7) », aurait examiné de façon rigoureuse les documents où il puisait, et utilisé, ne fût-ce que sur ce point d'ordre tout matériel, les travaux critiques de ses devanciers. Mais non ; point du tout. M. D. travaille en solitaire, hors de la continuité historique. Il commence par choisir comme texte celui de l'édition moderne la plus incorrecte, celle de Vivès. Et il ne s'inquiète même pas d'y distinguer les ouvrages authentiques des autres. Après un salut rapide au P. Mandonnet (8), l'homme qui connaît sans

(1) P. 392.
(2) *Q. D. de Anima*, art. 5 ad 6m ; *de Spir. creaturis*, art. *10* ad 15m.
(3) P. 174, 317 sq.
(4) P. 306.
(5) P. 6, 23, 28, 95, 101 etc.
(6) « Docte illusion » p. 29 ; « jeu sublime de l'esprit » p. 81 ; « illusion facile et douce » ; *(ibid.)* « rêves du passé (p. xv) » ; non « plus même un temple abandonné, mais un temple en ruines », (p. 314) ; etc.
(7) P. vii et viii.
(8) P. ix.

doute le mieux cette question des écrits authentiques de S. Thomas, M. D. se comporte exactement comme quelqu'un qui ne l'aurait pas lu. Par exemple, tout un long développement, fort soigné du reste, où S. Thomas est costumé en ancêtre de M. Bergson, est emprunté à l'opuscule *de Intellectu et Intelligibili*, qui est apocryphe (1). Toute l'exposition des Catégories de la Logique est empruntée à la *Summa totius Logicae*, qui n'est pas plus authentique (2), etc...

J'avais commencé ce compte-rendu avec l'intention d'en venir rapidement à la question, intéressante entre toutes pour les lecteurs de cette Revue, de la spiritualité de S. Thomas. De fait, M. D. a presque un chapitre entier sur ce sujet. Mais, après ce qui précède, quel cas en pourrons-nous faire ? Disons seulement que, pareil au reste du livre, il contient nombre d'indications intéressantes et de résumés exacts, mais gâtés par des vues systématiques et de fâcheuses confusions. Y a-t-il une mystique naturelle ? jusqu'où l'homme peut-il s'avancer dans la connaissance de Dieu, sans un secours surnaturel ? quelle est l'essence de la vie mystique proprement dite ? On cherche naturellement dans le livre de M. D. la réponse de S. Thomas à ces questions. Elle n'y apparaît pas avec une netteté suffisante. L'exposition, toujours fort littéraire, de M. D. (3) a l'inconvénient de ne pas étreindre les idées avec assez de vigueur. Elle tourne autour plutôt qu'elle ne les saisit. Toutefois ceux qui voudraient approfondir ces questions trouveront là plusieurs suggestions et références utiles.

Tel est cet ouvrage, où apparaissent des qualités d'esprit non méprisables et les résultats d'un travail persévérant, mais un peu tumultueux. On n'y cherchera pas la pure pensée de S. Thomas. L'auteur le tire à soi, à Plotin, à Malebranche, à Kant, à Bergson, à Picavet, voire à Laberthonnière ; il lui prête des ouvrages, des idées et même des expressions (4) qui ne lui appartiennent nullement. Composé avec moins d'impétuosité, moins de hâte, moins de dédain pour la tradition, un moindre souci d'originalité et d'indépendance, il eût pu être un chef-d'œuvre.

Paris. Joseph de Tonquédec.

(1) P. 38 à 40, et 43 note.

(2) P. 235 sq.

(3) Ce n'est pas que ce style paré soit toujours correct. On y rencontre des négligences et des fautes de français : « de suite » pour « tout de suite » « les tendances éclairées et *celles instinctives* » etc. ; des phrases qui sont de vrais amphigouris : « sa plume, malhabile à chanter, emprunte au besoin les extases d'Augustin. » etc.

(4) « Le rêve de Dieu ! la singulière chose sous la plume de S. Thomas » P. 68. Aussi ne s'y est-elle jamais trouvée. Le texte allégué là ne contient ni ces mots ni cette pensée.

Dr. M. Bierbaum. — *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts und Exemptionsstreit des 13. Jahrhunderts (1255-1272).* — Franziskanische Studien, Beiheft 2. Münster-i-W., Aschendorff, 1920, 8°, XIV-406 p., 22 m.

Le volume du Dr. Bierbaum est une importante contribution à l'histoire du conflit doctrinal soulevé au treizième siècle par la nouvelle forme de vie religieuse que les ordres mendiants inauguraient dans l'Eglise. Les deux grandes nouveautés qu'ils introduisaient étaient la vie mendiante et une vie monastique consacrée par vocation au service des âmes. Tandis que les monastères anciens possédaient des biens et vivaient du fruit de leur travail manuel, les moines nouveaux ne possédaient rien *nec in proprio nec in communi* et pour vivre comptaient, non sur le produit de leur travail, mais sur les seules aumônes *mendiées* auprès des fidèles. Tandis que pour les anciens religieux, l'apostolat, par la prédication et l'enseignement, surtout hors de leur maison, était exceptionnel, chose accessoire dans leur vie, prêcheurs et mineurs, de par leur vocation même étaient consacrés à ces ministères sous la dépendance immédiate du Saint Siège, qui les envoyait et autorisait directement leur apostolat. En face de ces nouveautés, les oppositions se dressèrent dès le début ; mais ce fut, on le sait, seulement après 1250 que le débat se transporta sur le terrain proprement doctrinal et que commença la discussion des principes mêmes sur lesquels se fondaient les nouvelles formes de vie parfaite. L'occasion en fut la querelle entre les ordres mendiants et l'Université de Paris au sujet des chaires d'enseignement ouvertes par les mendiants ; le premier manifeste théologique publié sur la question fut le traité *de Periculis novissimorum temporum* composé en 1255 par Guillaume de Saint-Amour, champion de l'Université contre les mendiants. Les discussions durèrent jusqu'à la mort des deux principaux adversaires des religieux, Guillaume de Saint-Amour et Gérard d'Abbeville, en 1272 : leur grand intérêt à notre point de vue, est qu'elles donnèrent occasion aux deux maîtres les plus éminents de la théologie scolastique, S. Thomas et S. Bonaventure, de s'expliquer longuement sur plusieurs points importants de la doctrine spirituelle catholique. Ils intervinrent, en effet, l'un et l'autre dans les deux phases de la controverse.

Dans la première période, ouverte par le traité de Guillaume, la discussion porte sur le droit des religieux à prêcher et à enseigner, question d'ordre plutôt canonique, et sur la pratique de la pauvreté telle qu'elle est comprise dans les nouveaux ordres : repousser toute

possession même *in communi*, renoncer à se procurer des ressources par le travail des mains, attendre sa subsistance des seules aumônes demandées aux fidèles, est-ce une vie très parfaite, la plus parfaite, ou au contraire une pratique étrangère au véritable esprit chrétien et même immorale? A ce premier état de la discussion correspondent parmi les écrits de S. Thomas : *a*) les articles 17 et 18 (q. 7) du *Quodlibetum VII* qui sont en réalité une question disputée sur le travail manuel des religieux, datant de 1255-1256 et placée là assez tardivement (1) ; *b*) le traité *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* datant de 1257 et contenant un exposé complet de toute la controverse. Du côté des frères mineurs, S. Bonaventure avait disputé à Paris, en 1256, avant la bulle pontificale du 5 octobre condamnant Guillaume, quatre questions *de perfectione evangelica* (sur l'humilité, la pauvreté, la continence et l'obéissance, *Opera*, ed Quaracchi, t. V, cf. p. VII, VIII). Mais en dehors de ces deux grands traités, il en existe un troisième, d'origine sûrement franciscaine, communément désigné par son incipit « *Manus quæ contra Omnipotentem tenditur* », conservé dans plusieurs manuscrits, jusqu'ici inédit et dont le texte forme le centre de la publication du Dr. Bierbaum.

L'importance de ce traité ressort du seul fait des réfutations que lui consacrèrent les lieutenants de Guillaume de Saint-Amour (2). D'après les conclusions de l'éditeur, il devrait son origine à la dispute tenue en octobre 1256, contre Guillaume, à Anagni, par le fr. Bertrand de Bayonne ; celui ci l'aurait rédigé à la fin de cette même année, avant d'aller mourir au début de 1257 pendant le chapitre de Limoges. Cette attribution s'appuie principalement sur le témoignage du manuscrit *Vatic. lat.* 360 qui désigne le traité comme l'œuvre d'un *frater de Baiona* (p. 291) et sur un passage de la Chronique franciscaine « des 24 généraux » relatant la dispute de Bertrand de Bayonne avec Guillaume (p. 305). Le P. Pelster (*Stimmen der Zeit*, t. LX (1920) p. 150) s'est déjà inscrit en faux contre cette attribution ; se basant « sur des arguments qu'il développera ailleurs », il estime que l'ouvrage n'est pas de f. Bertrand qui a disputé contre Guillaume

(1) Voir Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas*, dans Revue des Sc. Philos. et Théolog., 1920, p. 148 : nous sommes heureux de signaler ce travail qui, tout résumé qu'il est, constitue actuellement la meilleure mise au point de la chronologie des écrits du Docteur Angélique.

(2) Un autre témoignage de cette importance et du caractère quasi officiel de cette réponse des Mineurs à leurs adversaires serait le fait signalé dans un texte déjà publié par Denifle (*Chartularium Paris.* I, n. 368) que cet écrit « quorumdam de predicto ordine impetratione in archa seu armario Sancti Petri ad confirmationem sue auctoritatis Rome fuerit collocatus » (p. 299, 303).

à Paris et non à Anagni, mais bien de Thomas d'York qui était alors en Italie et auquel l'attribue un autre manuscrit. Le P. Minges qui prépare une édition de Thomas d'York refuse au contraire de lui attribuer ce traité (p. 334). Quoi qu'il en soit de ce point, la date et l'origine franciscaine de l'ouvrage sont hors de doute, ainsi que la place importante qu'il a occupée dans la controverse. Le fonds des idées est naturellement le même que dans les ouvrages de S. Thomas et de S. Bonaventure : on peut y noter seulement une insistance encore plus grande sur la valeur morale de la pauvreté absolue, insistance qui va jusqu'à faire pratiquement de cette pauvreté, non seulement un moyen de perfection, mais la perfection elle-même, par la ressemblance qu'elle établit entre celui qui la pratique et le Christ. Il y a là, entre mendiants et maîtres séculiers, le début des controverses sur la pauvreté du Christ qui devaient se poursuivre même entre Franciscains et donner lieu aux deux célèbres constitutions de Nicolas III et Jean XXII.

Une autre particularité du traité *Manus quae* relevée fort justement par M. B. est la place qui y est faite à la discussion touchant la juridiction immédiate du Pape sur tous les fidèles ; c'était le fondement même du droit des mendiants à prêcher et confesser, mais aucun de leurs défenseurs ne l'a établi aussi largement et aussi solidement.

Le traité de Guillaume de Saint-Amour fut imprimé à Bâle en 1555 par Flaccus Illyricus dans son *Antilogia papae* et réimprimé en 1632 dans le recueil des *Œuvres* du Docteur parisien : mais cette dernière édition fut condamnée et détruite à quelques exemplaires près et la première est aussi très rare : le Dr. B. a donc rendu grand service en réimprimant avec le traité franciscain les principaux chapitres de celui de Guillaume : il sera ainsi plus facile d'éclairer par ce texte le sens des célèbres réfutations qui en furent faites.

Les autres inédits publiés et commentés par le M. B. appartiennent à la deuxième phase de la controverse : celle-ci qui, après les nombreuses condamnations de Guillaume et de ses amis (1), s'était assoupie à partir de 1260, reprit, en effet, en 1266 à l'apparition du *de Antichristo et ministris eius* que, de son exil, Guillaume envoyait à Clément IV (édité par Martène et Durand, *Ampl. coll.*, IX, 1273, sous le nom de N. Oresme) ; peu après, vers 1268, paraissent les *Collectiones catholicae et canonicae scripturae*, violente réfutation du traité *Manus quae*, attribuée autrefois à Guillaume lui-même et impri-

(1) On trouvera les deux passages doctrinaux de ces condamnations dans Cavallera, *Thesaurus* (Paris, 1920) n. 414-415, savoir la bulle de condamnation du *de Periculis* (5 octobre 1256) et la formule de rétractation imposée à Odon de Douai et Chrétien de Beauvais, (23 octobre 1256). Le catalogue d'*errores* reproduit seul par Denzinger-Bannwart, n. 449-459, n'a aucune autorité dogmatique.

mée parmi ses œuvres, mais que le Dr. B. après Denifle lui enlève. Le plus fécond parmi les adversaires des Mendiants est alors Gérard d'Abbeville qui publie vers 1268 son *Contra adversarium evangelicae perfectionis* (encore inédit) et peu après un catalogue de 110 *Exceptiones*, les deux dirigés contre le même traité *Manus*. Le Dr. B. n'a malheureusement pas pu éditer le traité principal de Gérard ; il nous donne du moins le texte des *Exceptiones* et p. 353-355 précise contre Denifle la vraie date des deux ouvrages. C'est contre le premier que sont dirigés l'*Apologia pauperum* de S. Bonaventure (1269-1270) et le *de Perfectione vitae spiritualis* de S. Thomas (1269). Ce dernier reprend la question dans ses *quodlibeta* III (Pâques, 1270) et IV (Noël 1270 ou Pâques 1271) et dans son traité *Contra retrahentes a religionis ingressu* (1270) ; il donne enfin la dernière forme de sa pensée dans les questions 183-189 de la IIa IIae (1272-1273) (1).

Dans cette deuxième période (1266-1272) la question se déplace ou plutôt s'élargit : au lieu des points particuliers sur lesquels avait roulé le premier débat, viennent au premier plan des questions d'abord simplement effleurées, sur la nature de la perfection, sur les relations entre la pratique des préceptes et celle des conseils, sur la comparaison entre les deux états des religieux et des prêtres séculiers : leurs adversaires reprochaient, en effet, aux mendiants d'engager indûment les hommes et même les enfants dans la pratique des conseils avant qu'ils se fussent exercés à celle des préceptes, et de rabaisser l'état de vie des clercs possesseurs de biens ecclésiastiques. M. B. donne deux spécimens intéressants de ces attaques : 1° un sermon de Gérard d'Abbeville (v. 1270) où il reprend la démonstration faite dans le *Contra adversarium* (2) contre les Mineurs pour établir « culmen et apicem ecclesiasticae dignitatis et perfectionis consistere in officio vel statu regiminis pastoralis et quoniam de illa excellentissima perfectione nihil diminuit administratio temporalium, sed magis expedit ad eamdem » (p. 219). — 2° Un bref traité de Nicolas de Lisieux *de Ordine praeceptorum ad consilia*, composé vers 1270 et très vraisemblablement pour répondre au *Contra retrahentes* de S. Tho-

(1) Nous ne voulons ici que grouper les principaux écrits et situer ainsi les textes publiés par M. B. dans la marche générale de la controverse ; il faut cependant rappeler qu'une partie du *Tractatus pauperis* de Pecham a été publiée en 1910 par Little et deux questions du même auteur sur cette controverse par Oliger en 1918, dans le t. IV des *Franzisk. Studien*. On trouvera chez le Dr. B. des listes commodes des écrits connus de Gérard d'Abbeville (p. 345), de Nicolas de Lisieux (p. 368), ainsi que des écrits encore inédits relatifs à ces discussions, avec indication des manuscrits (p. 262-265).

(2) M. B. donne en note (p. 208) le texte précieux des *propositiones* défendues dans ce traité inédit.

mas (p. 374). Le même auteur avait répondu par un *liber de perfectione et excellentia clericorum* et par un catalogue de 17 *errores* au *de perfectione vitae spiritualis* du Docteur Angélique. Le bref traité publié ici (M. B. montre que c'est bien un traité indépendant, contrairement à ce qu'on avait cru) roule en réalité tout entier sur la question des Oblats reçus par les mendiants, question qui était au fond de toute la controverse sur l'ordre des préceptes et des conseils et que S. Thomas reprend dans tous les écrits cités plus haut (1).

Les questions personnelles se mêlent donc continuellement à ces débats et ne contribuent pas peu à les aviver et les embrouiller. C'est aller trop loin cependant que de regarder avec M. B. (p. 379), à la suite de du Boulay, la condamnation de Guillaume de Saint-Amour comme un acte purement disciplinaire, uniquement destiné à mettre un terme à d'injustes attaques. Il est vrai que le mot d'*hérétique* n'est pas prononcé par Alexandre IV à propos du docteur et de son livre, et celui-ci est bien condamné parce que « *etiam.*,. magni scandali seminarium et multae turbationis materia existebat » : mais d'abord le pape « condamne et réprouve » le livre et « institutiones et documenta in eo tradita utpote prava, falsa et nefaria » et dans leur formule de rétractation, Odon de Douai et Chrétien de Beauvais doivent rejeter les *errores* contenues dans ce livre et souscrire une série de propositions dont quatre sur cinq sont de contenu nettement doctrinal (2). Là est aujourd'hui pour nous l'intérêt principal de cette controverse : en elles-mêmes, les discussions des mendiants avec les maîtres de Paris n'auraient qu'un intérêt purement historique : ce qui nous touche encore aujourd'hui de beaucoup plus près, c'est qu'elles furent l'occasion pour l'Eglise de préciser pour la première fois sa pensée officielle sur la valeur de perfection de la pauvreté religieuse, de l'état de mendicité embrassé pour le Christ, les relations entre le travail manuel, le travail spirituel et la vie religieuse, de préciser enfin à quelle place exacte les religieux pouvaient dans le cadre de la hiérarchie ecclésiastique travailler de façon ordinaire au salut des âmes. Outre ces questions tranchées par l'Eglise, les grands docteurs scolastiques qui prirent part à la controverse y trouvèrent l'occasion d'en examiner et d'en résoudre d'autres : rapports de la vie monastique et de la vie cléricale avec la tendance à la perfection ;

(1) Sur cette question, voir B., p. 368 et 400 et surtout le grand travail (avec texte inédit de Pecham), publié par Oliger dans l'*Archivum Francisc. historic.*, t. VIII.

(2) Cavallera, *Thesaurus*, 414-415. M. B. ajoute la remarque que le traité *de Periculis* ne figure pas dans l'*Index* : le fait n'a aucune signification pour les ouvrages condamnés au M.A. ; ceux de Wicliff par exemple n'y sont pas.

rapports entre la pratique des préceptes et celle des conseils évangéliques, au regard de cette perfection ; préparation nécessaire à l'entrée en religion... D'un point de vue plus particulier enfin, ce débat amena les deux nouveaux ordres, Franciscains et Dominicains, à développer et préciser la façon dont chacun d'eux entendait réaliser la tendance à la perfection. De là tout l'intérêt qu'offre au théologien l'excellente publication de M. Bierbaum.

Toulouse. Joseph de Guibert, S. J.

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège.

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 17 décembre 1920 (t. XII, p. 586) publient le texte de l'allocution adressée par N. S. Père le Pape au consistoire du 16 décembre, où nous relevons le passage suivant. A propos des menées schismatiques et réformistes d'une partie du clergé tchèque, le Pape déclare :

« Quin fuerunt etiam qui hoc asseverare non vererentur, propensam Apostolicam Sedem esse ad legis de sacro caelibatu severitatem mitigandam, ea lege solvendo qui ecclesiasticum ordinem deseruissent. Equidem hic morari et quam longe a vero totum hoc absit, ostendere. non putamus necessarium. Constat enim, si Latina viget floretque Ecclesia, magnam partem roboris gloriaeque eius ab ipso clericorum caelibatu manare, ob eamque rem omnino eum esse sartum tectum conservandum. Quod quidem nunquam fortasse alias tam necesse fuit quam hoc miserrimo tempore, cum, in tantis tamque late diffusis corruptelarum illecebris, indomitae effrenataeque animorum cupiditates ubique dominantur, nec quidquam aliud hominibus esse videtur propositum, nisi temere indulgere sibi, fluxisque huius vitae voluptatibus perfrui. Catholicus igitur sacerdos qui ad perturbatos animi motus cohibendos ceteris dux debet esse, videat ne in hoc tanto officii munere ipse claudicet, verum omnes exemplo suo confirmare pergat, semperque meminerit Sancti Siricii Pontificis sic hortantis : « ut a die ordinationis nostrae sobrietati ac pudicitiae « et corda nostra mancipemus et corpora »,

« Itaque, Venerabiles Fratres, quod pluries iam Nos ex occasione professi sumus, idem nunc sollemniter affirmateque testamur, fore nunquam et haec Apostolica Sedes sanctissimam eam maximeque salutarem legem caelibatus ecclesiastici aliqua ex parte extenuando mitiget, nedum aboleat. »

C'est, à notre connaissance, le premier document où le Saint-Siège, non seulement maintient pour l'Eglise latine la loi du célibat ecclésiastique, mais de plus engage ainsi solennellement l'avenir en la déclarant intangible.

Enseignement.

— Le R. P. Marchetti traite cette année dans son cours d'ascétique à l'Université Grégorienne, la lutte contre les tentations et l'exercice des vertus (cours du soir pour le clergé romain) — questions ascétiques sur certaines vertus et traité de l'oraison en général et de l'oraison ordinaire en particulier (cours du matin pour les élèves de l'Université).

— Au Collège Angélique, le R. P. Garrigou-Lagrange, après avoir traité les deux années précédentes de la nature de la perfection chrétienne, de l'obligation d'y tendre qui s'impose à des titres divers à tout chrétien, au prêtre, au religieux, et enfin de la purification active de l'âme, parlera cette année des *purifications passives des sens et de l'esprit* : qu'est-ce qui les constitue essentiellement? Sont-elles nécessaires pour arriver à la perfection? Quelles sont les épreuves qui les accompagnent généralement? Règles de direction appropriées. — La *Nuit obscure* de S. Jean de la Croix qui porte sur ces purifications passives, est expliquée dans le cours à la lumière des principes de S. Thomas sur les vertus théologales et les dons du S. Esprit.

Documents.

Nous avons déjà signalé dans *Prêtre et Apôtre* de très intéressantes chroniques concernant différents essais de vie commune ou même de vie parfaite dans le clergé paroissial. Le numéro de décembre 1920 nous apporte un remarquable projet de vie parfaite mené dans la solitude du presbytère.

L'auteur part de ce fait qu'il y aura toujours de petites paroisses où les prêtres vivront nécessairement seuls et sans l'appui des secours que fournit la vie commune, — et du principe, qu'il tient pour démontré, que la présence matérielle d'un prêtre est chose indispensable à la vie chrétienne d'une paroisse : « Le prêtre est une sorte de sacramental. Sa résidence, sa parole, son passage de maison en maison, émettent, si l'on peut ainsi s'exprimer, une vertu surnaturelle, dont les justes et les pécheurs, à leur insu peut-être, reçoivent l'impression mystérieuse. »

Or, conclut très justement l'auteur, la vie solitaire n'est possible que pour les parfaits : « ou bien les derniers périls dans l'isolement ; ou bien, dans la solitude, la perfection. » Donc il faut chercher à organiser la vie solitaire de manière à en faire une vie parfaite, et cela par les moyens classiques, la profession religieuse, les vœux et les observances monastiques.

Les vœux seraient faits entre les mains de l'Evêque, constitué ainsi le Supérieur religieux des solitaires. La pauvreté consisterait en ce que les solitaires abandonneraient à leur diocèse toutes leurs pro-

priétés présentes ou à venir; pour l'usage des biens indispensables, un budget annuel soumis à l'Evêque, ainsi qu'un compte rendu des dépenses supplémentaires, en assurerait le contrôle. Enfin, le vœu d'obéissance serait fait à l'Evêque et comporterait notamment l'obligation d'accepter n'importe quelle fonction, si inférieure ou pénible qu'elle paraisse.

La règle serait celle de S. Benoît, y compris le jeûne monastique quotidien du 14 septembre à Pâques ; « le cadre de la vie solitaire est la distinction des temps et heures liturgiques... On se présente à l'autel, dans le sanctuaire, pour l'office divin, sept fois le jour et une fois la nuit... »

Tels sont, résumés aussi exactement que possible, le cadre et les grandes lignes du projet. Assurément, il n'est pas banal et celui qui l'a tracé a une âme fortement trempée. Il met dans une très vive lumière la nécessité pratique où se trouve le solitaire de tendre à la perfection coûte que coûte, s'il ne veut pas déchoir ; de plus, les moyens de perfection qu'il indique : profession religieuse, vie liturgique, jeûne, sont empruntés aux meilleures sources de la tradition ascétique et tout à fait conformes à l'esprit de l'Eglise. Néanmoins, nous nous permettrons de faire sur ce projet plusieurs remarques, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique.

D'abord, le plan de vie tracé ici semble viser un but trop exclusif de perfection personnelle : le prêtre de paroisse a, avant tout, pour raison d'être, le salut des âmes qui lui sont confiées... *Pasce agnos meos*... Si ce règlement de vie peut suffire au ministère d'une paroisse rurale de deux cents âmes, nous ne pensons pas qu'il puisse facilement s'adapter au fait, si habituel, d'une annexe à desservir en plus de l'église principale, ou d'une paroisse d'œuvres comprenant patronages, réunions du soir, etc. A plus forte raison, ne serait-il pas proportionné aux exigences du ministère dans des paroisses urbaines ou industrielles que l'auteur laisse délibérément en dehors de son cadre.

De ce point de vue encore, on peut noter que ce n'est pas la Règle de S. Benoît qui paraît la plus indiquée pour des prêtres de paroisse ; écrite pour des moines, elle est beaucoup plus propre à former à la vie contemplative qu'à la vie apostolique ; et pourtant, toute la raison d'être du clergé paroissial est de continuer l'œuvre des Apôtres auprès des fidèles. De là, certains détails qui, pour respectables et bien fondés qu'ils soient dans la tradition monastique (comme le jeûne pendant la plus grande partie de l'année, l'obligation de se présenter dans le sanctuaire pour y réciter l'office sept fois par jour et une fois la nuit) paraîtront malaisément compatibles avec l'activité apostolique que requiert le saint ministère auprès des païens de nos jours. Si l'on veut trouver dans la tradition ecclésiastique, une règle

à adapter au clergé paroissial, il semblerait plus naturel de la chercher dans les constitutions des Chanoines Réguliers (de S. Norbert, par exemple) ou dans celles des Ordres apostoliques si nombreux depuis le treizième siècle (Dominicains, Jésuites, Oratoriens, etc.).

De plus, si l'auteur admet la nécessité d'une formation personnelle préalable aux exercices de la vie solitaire, il n'indique ni où ni comment elle serait donnée ; celle du Séminaire (au moins telle qu'elle est actuellement conçue) ne lui paraîtrait probablement pas suffisante. Or, de l'aveu de tous, de S. Benoît et de l'auteur lui-même, la vie solitaire, parce que plus difficile et moins pourvue de secours que la vie commune, exige une vertu plus grande et une préparation plus longue. Tant qu'on n'aura pas résolu cette question de la formation, les plus beaux projets resteront à l'état de projets.

Un autre inconvénient sérieux du projet est l'extrême difficulté de garder exactement la pauvreté dans la vie solitaire ; il est vrai pourtant de dire que l'on peut raisonnablement compter sur la bonne volonté de ceux qui auraient le courage de s'astreindre aux autres observances que comporte ce projet. Mais, un point de bien plus grande importance est le fait de prendre l'Evêque lui-même pour Supérieur religieux. Ici les traditions et les habitudes de l'Eglise, l'expérience même, semblent montrer combien délicats et difficiles sont les rapports entre la vie religieuse d'une communauté et les besoins d'une administration diocésaine. Dans les pays soumis à la Propagande, la nomination d'un Supérieur régulier subordonné à l'Ordinaire pour la juridiction, indépendant de lui pour le gouvernement intérieur de ses frères, indique quel doigté est nécessaire dans la pratique pour laisser toute liberté d'exercice à l'autorité divine de l'épiscopat en même temps que pour sauvegarder les exigences légitimes de la vie religieuse.

Ce qu'il faut, semble-t-il, retenir de ce projet, c'est, outre l'incontestable élévation de pensées et de sentiments qui l'animent, l'idée très nettement formulée de la beauté et même de la quasi-nécessité de la tendance à la perfection dans le ministère paroissial ; à noter aussi la pensée très originale et très féconde que les prêtres condamnés par leur situation à un isolement qui pourrait être mortel pour les forces vives de leurs âmes, doivent au contraire chercher dans cette solitude elle-même et dans les exemples des ermites des siècles passés, une leçon et un entraînement vers la vie contemplative, du moins en ce qu'elle a de compatible avec le ministère apostolique. Les détails que nous avons critiqués ne sont, après tout, que secondaires : l'important est que la grande idée de la tendance à la perfection se développe dans un milieu où tout progrès dans la vie spirituelle des pasteurs a une immense et salutaire répercussion sur celle du troupeau.

H. L.

— En Italie, comme en France, la question de la *vie commune du clergé* est à l'ordre du jour. Un comité s'est constitué à Rome pour la promouvoir ayant comme protecteur S. E. le Card. Gasparri et, comme président effectif, S. E. le Card. Sily. Ce Comité s'est uni à la *Pia Opera per la formazione e santificazione del Clero* récemment organisée. Il existe déjà à Rome des maisons où sont reçus des prêtres vivant ensemble, mais sans lien spécial. Le but du comité, comme l'indiquait nettement déjà en 1913 son infatigable secrétaire Don M. Carrozzi (via Boncompagni 79, Roma-25) est de faire quelque chose de plus et de reprendre dans toute son ampleur l'œuvre réalisée par le Vén. Holzhauser (voir sa brochure *Della Vita comune*, Bassano, Fontana, 1914). Un des traits particuliers de l'œuvre italienne est l'adjonction au clergé paroissial vivant en commun de jeunes laïques qui sous le nom de *Frères de S. Joseph* rempliront auprès des prêtres le rôle des frères convers auprès des religieux. L'œuvre chaudement encouragée par le Souverain Pontife a réalisé déjà quelques essais, par exemple à Pompei, à Rome même ; à Naples existe un commencement d'organisation (P. G. Caruso, Maddalenella degli Spagnoli 18, Napoli), où l'on prévoit le groupement diocésain de plusieurs maisons indépendantes de vie commune.

Revues.

En janvier 1921 commencera à paraître à Bilbao (Editorial *Fides*, Cruz 5) une nouvelle revue de spiritualité La Vida Sobrenatural (mensuelle, 80 p., 6 pes. par an). La Direction en a été confiée au R. P. J. G. Arintero, O. P. (Dominicos, Salamanca) bien connu par ses remarquables travaux de théologie mystique : de nombreux prêtres, séculiers et religieux de divers ordres, Dominicains, Bénédictins, Franciscains, Augustins, Carmes, Jésuites, Capucins, Rédemptoristes, Fils du Cœur de Marie, etc., ont promis leur collaboration. La Revue fait sien le programme que se traçait *La vie spirituelle*, en octobre 1919 dans son premier numéro : nous ne pouvons que souhaiter à une si louable entreprise de rencontrer auprès du public espagnol le succès qu'a obtenu en France l'excellente revue qu'elle prend pour modèle.

Editions.

— Don Pietro Bergamaschi, directeur spirituel au Séminaire régional de Montefiascone, vient de faire paraître le premier volume des œuvres spirituelles inédites de la sœur M^a^. Cecilia Baij, abbesse du monastère cistercien de S. Pierre de Montefiascone (1694-1766) : après une longue introduction (p. 1-100) reproduisant de nombreux extraits de l'*autobiographie* et des *lettres* de la voyante, l'éditeur nous

donne les trois premières parties (datées des 12 avril et 24 novembre 1731 et 10 mars 1733) du manuscrit intitulé par elle *Della vita interna di Gesu Cristo mentre visse in terra dal primo istante della sua Incarnazione sino allo spirare in Croce, dettata dal medesimo alla sua diletta sposa M. C. Baij.* : ces trois premiers livres comprennent l'enfance, la vie cachée et les débuts de la vie publique (1 vol. 8°, 776 p., Viterbe, Agnesotti, 1920, 10 lires). La sœur M. C. Baij, née en 1694, après deux mois de vie religieuse à la visitation et chez les cisterciennes de Viterbe, entre au monastère de S. Pierre à Montefiascone en 1713 ; elle est élue abbesse en 1743 et meurt en 1766. Ses volumineux écrits datent d'une période assez courte de sa vie : *Entretiens avec Jésus*, 6 volumes (1729-1730) ; *Vie intérieure de Jésus* (1731-1735) ; *Vie intérieure de S. Joseph*, 4 volumes (1736). Trois des volumes manuscrits de la *Vie de Jésus* forment le présent volume imprimé : les autres en formeront un second. La sœur, dans son introduction (p. 103-104), prie le lecteur de « croire comme certain que tout cela a été seulement *écrit* par elle, mais que tout a été entendu et dicté par la voix intérieure, d'une manière admirable et particulière. » Cette manière elle la décrit dans une lettre citée p. 27 et la compare à une voix dont on entend seulement l'écho. En 1735 (p. 25, cf. p. 63) elle commence à entendre une voix non plus imaginative mais purement intellectuelle et les paroles « dictées » cessent peu après. Dans son *introduction*, elle n'ose se prononcer sur la nature de cette voix intérieure : il lui semble que c'est celle de Jésus, elle en éprouve consolations et effets bienfaisants, mais craint de se tromper et soumet ses écrits au jugement de ses directeurs. Plus tard elle reviendra souvent sur ces craintes dans sa correspondance avec ses directeurs, à qui elle demandera de détruire ces manuscrits cause de tant d'ennuis : elle sera toujours très affirmative sur le caractère non diabolique de ce qui s'est passé en elle, mais elle craint une illusion de *sa tête*. Elle écrit en 1746 à un directeur qui lui avait dit que c'était le démon : « ... je suis toujours avec la crainte que tout ce que j'entends ne soient choses de ma tête... Mais je n'ai jamais eu la crainte que ce fut le démon : toutefois je me remets à ce que vous jugerez. »

Le texte lui-même, tel qu'il est édité, pieux, d'une spiritualité solide, mais un peu terne et surtout très diffus, permettra difficilement de l'accepter avec l'éditeur comme réellement dicté par Notre-Seigneur : en outre, sans parler de difficultés de détail, la manière dont est décrite l'attitude de N. S. au temple à 12 ans me paraît inconciliable avec le texte évangélique, Jésus n'interroge plus, mais fait de véritables sermons aux Docteurs ; les traits de la chute des idoles et de la croix fabriquée par Jésus enfant rappellent nettement les légendes apocryphes (desquelles ce sont je crois les seules traces). L'éditeur s'appuie beaucoup sur la « prophétie » faite par la servante de Dieu

pour confirmer la vérité des livres écrits par elle : au moment où tout espoir semblait perdu d'obtenir la fête du Sacré-Cœur, en 1738, après l'échec de 1729, elle annonce qu'un jour viendra où « la fête se fera avec célébration de l'office du Cœur de Jésus. Mais je ne sais si ce sera de notre temps. » (p. 54). De fait, le 6 janvier 1765, un an avant sa mort, elle voyait l'office accordé par Clément XIII : devant cet accomplissement de la prédiction faite vingt-sept ans auparavant, le directeur jusqu'alors hésitant se déclarait convaincu. J'avoue être moins frappé par ce fait : la prédiction est trop générale, elle se borne trop à exprimer ce qui était alors la conviction intime des dévots du Sacré-Cœur qui, en dépit des échecs subis, gardaient la ferme conviction que les désirs transmis par Marguerite-Marie seraient un jour réalisés. Je ne crois donc pas qu'on puisse voir là un signe manifeste garantissant les visions de la sœur Baij. — Mais, s'il paraît exagéré d'intituler l'écrit publié aujourd'hui « autobiographie » de Notre-Seigneur, il semble bien que la servante de Dieu soit une mystique parfaitement authentique : et à ce titre son autobiographie personnelle et ses lettres sont, à en juger par les trop courts extraits publiés dans l'introduction, du plus haut intérêt. Plus d'un, j'en suis sûr, regrettera que Don Bergamaschi n'ait pas commencé la publication de ses écrits par une édition de ces documents : souhaitons qu'il nous les donne au plus tôt dans leur texte complet.

— Le R. P. Antonio M. Vicentini, O. S. (Abbazia della Misericordia, Venise), prépare l'édition des œuvres mystiques très considérables et fort intéressantes d'une religieuse servite, morte en 1717, dans le monastère fondé par elle à Arco (Trentin), la vénérable Maria Arcangela Biondini. De ces écrits fort peu de chose avait encore vu le jour (1) : rédigés par la servante de Dieu, sur l'ordre de ses directeurs et avec une expérience personnelle très variée, ils contiennent de riches observations et même plus d'une appréciation non sans valeur pour les discussions spéculatives actuelles. Il serait donc très utile de publier la collection complète de ces écrits ; on commencera par l'*autobiographie* à laquelle se joindrait naturellement la *Vie* de la vénérable, écrite par son Confesseur, le P. Angelo M. Zannetti, servite lui aussi. Jusqu'ici cette mystique n'a guère été étudiée comme écrivain spirituel ; mais on peut consulter au point de vue hagiographique, sans parler des articles d'encyclopédies ou de recueils biographiques : [Bonfrizieri] *Annalium Sacri Ordinis Servorum B. M. V.* etc., Lucca,

(1) Voir Mazzucchelli G. M., *Scrittori italiani*, Brescia, t. 2, col. 1250; Moschini A., *Della letteratura Veneziana*, 1806, t. 3, p. 154; Canonici Fachini G., *Prospetto biografico delle donne italiane rinomate in letteratura*, Venezia 1824, p. 175 ; Ferri P. L., *Bibliotheca femminile italiana*... Padova, 1842, p. 69.

1725, t. 3, p. 348, 432 (où est citée une de ses poésies), 509 et suiv.; B. Spoerr *Lebensbilder aus dem Serviten-Orden*, Innsbruck, 1894, t. 3, p. 505 suiv.; enfin l'ouvrage tout récent : *Cenni della Ven. M. Arcangela Biondini in occasione del II Centenario della sua morte*, Trento, 1917. fr. A. M. V., O. S.

Publications diverses.

— Le T. R. P. Dehon, dans ses deux volumes : *La vie intérieure, ses principes et ses voies diverses d'après les meilleurs auteurs ascétiques* (16°, 274 p., Paris, Téqui, 1919) et *La vie intérieure facilitée par les exercices spirituels* (16°, 210 p., Lille, Desclée, 1919) a voulu apporter son appoint au renouveau des études ascétiques. Toutefois, il n'a voulu faire ni un manuel, ni un traité proprement dit. Estimant que « ce n'est pas un sujet sur lequel il faille présenter beaucoup d'idées neuves », il a préféré résumer dans son premier volume les exposés faits par les meilleurs auteurs ascétiques et fournir ainsi des matériaux pour les méditations et les lectures spirituelles. Et de fait, chacun de ses chapitres n'est que le résumé d'un ou de plusieurs traités de spiritualité. Ces traités sont choisis parmi les meilleurs, et de ce chef l'ouvrage rendra des services fort appréciables. Mais ces services n'empêcheront pas de regretter la méthode suivie : la théologie ascétique comme toute théologie est essentiellement traditionnelle, et il ne s'agit pas de venir créer de toutes pièces une spiritualité nouvelle : faut-il dire cependant qu'il n'y a rien de mieux à faire que de répéter tel quel ce qu'ont enseigné les maîtres de cette science ? A juxtaposer ainsi une série d'exposés répondant à des matières et des préoccupations différentes, on risque d'engendrer pas mal de confusion dans l'esprit du lecteur, surtout si c'est un commerçant. Le P. D. joint à ses notes des remarques, parfois très personnelles, surtout dans son second volume : mais encore une fois on regrettera qu'il n'ait pas davantage mis ses notes en œuvre et unifié son livre.

— Le volume de M. le Chan. Mahieu sur la *Vie spirituelle* (Bruges, Beyaert, 1919, 16°, 146 p.), vise à caractériser avec précision les trois grandes étapes de cette vie. Il prend, comme point de départ de ses explications, l'allocution prononcée sur le même sujet par Mgr Waffelaert dans la réunion prosynodale du 7 mai 1913, et reproduite en traduction française en tête du volume. Toute brève qu'elle est, cette allocution est très remarquable par la sûre et nette précision de la doctrine. Dans le livre lui-même, la doctrine sur la purification de l'âme est groupée autour de trois idées : mortification, vertus morales, conseils évangéliques. Les trois vertus théologales servent de cadre pour la seconde partie (illumination) et la contemplation forme le centre de la troisième (union à Dieu). Il ne faut pas

chercher dans ce petit volume un traité complet, mais on y trouvera une excellente esquisse de la vie spirituelle.

— Le R. P. J. G. Arintero O. P. vient de publier (Salamanque, Calatrava, 1920, 8°, 36 p.) le mémoire qu'il avait présenté en 1918 au *Congrès Marial Montfortien* de Barcelone sur la *Misión cosanctificadora de María como esposa del Espíritu Santo* : de même que Marie comme mère du Verbe a dans l'économie du salut un rôle subordonné mais réel de *Corédemptrice*, elle a aussi comme épouse du Saint-Esprit un rôle de *Cosanctificatrice* vis-à-vis de nos âmes. Le R. P. montre comment la tradition applique à Marie les mêmes textes scripturaires sapientiaux où elle trouve exprimée la mission sanctificatrice de l'Esprit Saint. Il met très bien en lumière le rôle de Marie dans cette œuvre de notre sanctification. Faut-il, comme il le fait en citant le P. Hugon, dire que la « maternité complète demande, en effet, une *action constante* de la mère sur les enfants. La *présence de la T. S. Vierge* en nous sera très réelle et très efficace si, au lieu de se réduire au pouvoir d'intercession, elle implique une *influence physique incessante sur toutes les âmes chrétiennes*... si [le Saint Esprit] par elle *produit physiquement la grâce dans les âmes* » ? (p. 18). Faut-il dire que Marie est « comme un *supersacrement* qui, d'une certaine manière les contient tous puisqu'elle a contenu en elle l'Auteur même des Sacrements » ? (p. 23) J'avoue que cela me paraît beaucoup : les titres si nombreux appliqués par la tradition à Marie et que rappelle le P. A. expriment sous des formes diverses l'idée de sa coopération à l'œuvre du salut, comme dès S. Irénée elle fut exprimée par le titre de « nouvelle Eve » à côté du nouvel Adam, et c'est ce que les théologiens ont voulu formuler plus techniquement par les titres de corédemptrice et de « mère de grâce » : mais tout cela reste dans l'ordre des causes morales. Je ne vois pas où l'on peut trouver dans la tradition un appui solide pour passer à l'idée d'une causalité *physique* ou à un rapprochement quelconque entre le rôle de Marie et celui des *sacrements* dans l'œuvre du salut (1). Et il me semble que ce n'est pas sans inconvénient que l'on prendrait des termes qui ont un sens extrêmement précis et déterminé dans l'usage théologique actuel, pour

(1) Le P. Hugon (*La causalité instrumentale*, Paris, 1907, p. 199) donnait la raison suivante : « le ministre des autels est l'*instrument physique* du Christ, comme la nature humaine en Jésus est l'instrument physique du Verbe. Or c'est un principe théologique que toute faveur départie à une créature se retrouve éminemment dans la Mère de Dieu » Mais la théorie de la causalité *physique* des sacrements est très discutable, en tout cas très discutée, et le principe fort vrai que toute faveur se retrouve en Marie mène à des impossibilités si on veut l'entendre trop strictement et trop littéralement.

leur faire exprimer en les déformant une réalité, fort belle et fort grande, mais d'un ordre différent. Le P. A. est un théologien trop exact et trop précis pour ne pas faire toutes les distinctions nécessaires sur ces points, qu'il ne touche qu'en passant et qui sont secondaires dans l'ensemble de son excellent travail : j'ai cru devoir cependant les signaler, à cause de lecteurs moins avertis que lui, et dont la piété envers Marie gagnera toujours en force et en profondeur à ne pas se laisser glisser si peu que ce soit sur la pente de l'à peu près théologique. Il n'y a aucun inconvénient à employer métaphoriquement des mots dont le sens propre très net, fixé par la nature des choses, se distingue par lui-même du sens métaphorique ou analogique. Dire que Marie est l'arche d'alliance, le trône de la grâce, peut-être plus ou moins bien compris, cela ne risque pas d'engendrer la confusion dans les idées. Mais il y a des expressions comme celle de sacrement (je dirai aussi comme celles de prêtre, sacerdoce) qui ont pris, grâce à un long travail de la théologie catholique un sens extrêmement net et précis : vouloir les employer par analogie pour signifier certains aspects du rôle de Marie ne paraît pas sans danger pour l'exactitude et la justesse des idées, parce que là les limites entre le sens propre et le sens analogique tendront toujours à s'effacer dans l'esprit de ceux qui ne sont pas des techniciens, et à leur faire confondre des réalités qui doivent rester distinctes sous peine de tout brouiller.

« Sacramentum ponitur in genere signi... Ad sacramenta requiruntur res sensibiles » (III^a, q. 60, a. 1 et 4) : ces principes formulés par le Docteur angélique dominent toute la théologie des sacrements ; à tel point que la sainte humanité du Christ, quel que soit son pouvoir sanctificateur, n'est le *Saint Sacrement* que parce qu'elle nous est présente et agit sur nos âmes sous les espèces *visibles* du pain et du vin : un *sacrement* est essentiellement un *signe sensible*. La coopération de Marie à l'action sanctificatrice du Saint-Esprit est très réelle, mais le mot de *sacrement*, à moins d'être détourné de son sens théologique, ne paraît pas pouvoir exprimer ce rôle de Marie, si beau, du reste, si profond et si bien mis en lumière par le P. A.

— Dans la collection de LITURGIEGESCHICHTLICHE FORSCHUNGEN qu'il dirige depuis 1919 avec Dom K. Mohlberg et le Prof. A. Rücker (8°, Münster-i-W., Aschendorff), le Prof. J. DÖLGER a fait paraître deux mémoires sur le symbolisme liturgique du Soleil, son application à Notre-Seigneur, et ses conséquences, particulièrement sur l'*orientation* dans la prière chrétienne (fasc. 2, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (le Démon), XII-150 p., 1919 ; fasc. 4-5, *Sol Salutis : Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, XII-342 p.) Bien que ces études intéressent plus directement l'histoire de la liturgie et celle des religions, on y trouvera de riches données sur les formes de la piété chrétienne primitive, sur la manière dont elle exprimait les rapports

de l'âme avec le Christ et sur plusieurs pratiques anciennes de dévotion comme celle, par exemple de mourir tourné vers l'Orient.

— On trouvera nombre de détails intéressant l'histoire de la spiritualité dans les ouvrages suivants consacrés à l'histoire de la vie religieuse : Mortier, O. P., *Histoire abrégée de l'Ordre de S. Dominique en France*, Tours, Mame, 1920, 8°, X-391 p., 10 fr. — Brucker J. S. J., *La Compagnie de Jésus*, esquisse de son institut et de son histoire (1521-1773), Paris, Beauchesne, 1920, 8°, VIII-842 p. 12 fr. — Wilms H., O. P., *Geschichte der deutschen Dominikanerinnem* (1906-1916), Dülmen, Laumann, 1920, 8°, 416 p., 13 m. 50.

Nécrologie.

Le 10 août dernier est mort à Saint-Laurent-sur-Sèvre, âgé de 68 ans, le T. R.P. Antonin Lhoumeau, S. M. M. Après avoir pendant une dizaine d'années formé les novices de la Sagesse selon l'esprit de la *Vraie dévotion à Marie*, il fonda en 1900 la revue *Le Règne de Jésus par Marie*, destinée à expliquer et propager la doctrine spirituelle du B. L. M. Grignion de Montfort. Ce sont les travaux publiés par lui dans cette revue qui forment le fonds de son principal ouvrage : *La vie spirituelle à l'école du B. L. M. de Montfort*, Paris, 1902. Il a fait paraître aussi des *Elévations mariales*, et tout récemment (Tours, 1919) un volume sur *La Vierge Marie et les apôtres des derniers temps d'après le B. de Montfort*. Théologien averti, à la plume alerte et facile, connaissant parfaitement les œuvres de son Bienheureux père et tout pénétré de son esprit, il a consacré avec le plus grand succès sa vie entière à populariser ces œuvres et répandre cet esprit.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Claudio de J. Crucificado, C. D. — La mística en los estudios eclesiasticos de España. — *El Monte Carmelo*, 21 (janvier 1920), 17 ss.

Marchetti O. S. J. — Lo studio dell'ascética nel clero. — *Bollettino del clero Romano*, 1, 32-34.

Berlière U. O.S.B. — Bulletin d'histoire bénédictine : I. Monachisme primitif. Généralités. — *R. Bénédictine*, 32, 225-245.

Noble H. D. O. P. — Bulletin de Théologie mystique. — *R. des Sc. philos. et théolog.*, 9, 688-696.

Voir aussi plus haut : p. 89, **Dehon**.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La perfection chrétienne : la vie éternelle commencée. — *Vie spirit.*, 2 (1), 5-22.

« Puisque la grâce sanctifiante est la vie éternelle commencée, puisque déjà en toute âme juste il y a *union habituelle* avec la Sainte

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Trinité... l'union actuelle, intime et presque continuelle avec Dieu... apparaît comme le point culminant sur la terre du développement de la grâce, des vertus et des dons, comme le prélude *normal*, quoique assez peu fréquent, de la vie bienheureuse... ; le *sommet normal*, quoique en fait assez rare, du développement (de la vie de la grâce), doit être une disposition très parfaite à recevoir la lumière de gloire, sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire... » disposition qui « ne peut être qu'une charité intense avec l'ardent désir de la vision béatifique, tels que nous les constatons dans l'*union transformante* »

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité. — *Vie spirit.*, 2 (1), 81-99.

Mager A, O.S.B. — Verinnerlichung des religiösen Lebens. — *Bened. Monatsch*, (Beuron), 2, 202-212.

Plus R. S. J. — Vivre avec Dieu. Toulouse. Apostolat de la Prière, 16°, 206 p., 3 fr.

La doctrine de la grâce sanctifiante, non pas exposée et démontrée, mais rappelée et vécue en des pensées brèves et logiquement groupées.

Sadet C. — La grâce sanctifiante. Paris, Lethielleux. 12°, 128 p., 2 fr. 80.

Jansen F. X. S. J. — L'Eglise corps mystique du Christ. Bruxelles, Soc. d'Etudes Relig., 12°, 36 p.

Beauduin L. O. S. B. — De Godsvrucht der heilige Kerk. Louvain, Mont-César, 12°, 104 p.

Hompel M. ten. — Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Freiburg-i.-B.. Herder, 8°, XII-250 p., 18 m.

Collins H. O. Cist. — Spiritual Conferences. New-York, Benziger, XVI-238 p., 2 d.

Voir aussi plus haut : p. 89, **Mahieu**.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Segond J. — Le problème psychologique de la grâce et de la conversion. — *Journal de Psychologie*, mai 1920, 418-456.

Etude critique des travaux récents sur la conversion.

Zimmerman F. — Nachlassung lässlicher Sünden. — *Theol. prakt. Quartalschr.* (Linz) 73, 387-395 ; 525-535.

Etudie les divers moyens d'obtenir la rémission des péchés véniels; conséquences touchant la confession fréquente de ces péchés.

Parra C. — La mortification chrétienne. *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 641-651.

Raitz von Frentz E. S. J. — Von leidender Tugend Lebenskraft — *Stimmen der Zeit*, 100. 117-124.

Vilarino R. S. J. — La mortificación cristiana. — *Mensajero del Corazón de J.* (Bilbao), 66, 881-898.

Noble H. D. O. P. — Les conditions de la conscience morale. — La perfection de la conscience morale. — *Vie spirit.*, 2 (1), 23-34 ; 175-191.

Mausbach J. — Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin (2e éd. augmentée), Freiburg-i-B., Herder, 8°, VIII-146 p., 17 m.

Agius T. S. J. — Some pathological states of conscience. — *Ecclestastical rev.* (Philad.), 63, 481-491.

Etudie, au point de vue de la direction, certaines formes maladives de tempéraments, soupçonneux, etc.

von Holtum G. O. S. B. — Die sittliche Tugend der Religion. — *Philosoph. Jahrb.* 1920, 272-277.

Oldrà A. S. J. — Conferenze ; virtù morali, III : Virtù individuali. Torino, Marietti, 8°, VIII-545 p., 12 l.

Virginité, pudeur, tendresse, goût de l'étude, humilité de l'esprit et du cœur, magnanimité, constance (les tentations, le martyre), la prudence, jugement et bon conseil.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Tanquerey A. S. S. — L'oraison de simplicité dans ses rapports avec la contemplation. — *Vie spirit.* 2 (1), 161-174.

L'oraison de simplicité comporte une triple simplification (dans le travail de l'intelligence, les affections, la vie entière) — elle est une vraie contemplation ; contemplation acquise dans ses débuts, elle est à son plus haut degré une oraison infuse, et par elle s'établit la continuité entre l'oraison affective et la quiétude qui semble bien être le terme normal de cette oraison de simplicité.

Steuart W. J. S. J. — The prayer of simplicity. — *Messenger of the Sacr. Heart* (Wimbledon), nov. 1920, 187.

Steuart W. J. S. J. — A note on Mysticism. — *Month.*, 136, 447-452.

« La place du mysticisme est au cœur même, dans l'âme, du christianisme ; et la contemplation, son expression naturelle et inévitable, n'est pas autre chose, abstraction faite de ses développements miraculeux, que foi en Dieu et amour de Dieu. »

Sempé L. S. J. — L'aboutissement de l'oraison : l'état contemplatif. — La contemplation mystique : ses quatre degrés. — *Messager du Cœur de Jésus.* 95, 621-625 ; 680-683.

« L'état contemplatif, c'est l'oraison virtuellement permanente. »

Claudio de J. Crucificado, C. D. — Punto final de una discusion. — *El Monte Carmelo* (Burgos), 21, 116-121.

Conclut sa discussion avec le P. V. de Peralta sur la *Contemplation acquise* : celle-ci se confond avec l'oraison de simplicité ou de simple regard ; jamais les docteurs carmes n'ont entendu l'*opposer* à la contemplation infuse en un sens exclusif, elle est au contraire l'acheminement normal à cette dernière. — Voir *ibid.*, mars 1919 et ss.: *La Maestra de Espiritu*, particulièrement, p. 346-352, sur la quiétude acquise.

Dimmler E. — Wandel in Licht. Einzelzüge mystichen Gedankenslebens. Kempten, Kösel, 8°, XII-215 p., 4 m. 80.

Dimmler E. — Der brennende Dornbusch. Gedanken über den Weg zu Gott. Kempten, Kösel, 8°, VIII-196 p., 5 m. 25.

Mager A, O. S. B. — Aus der mystischen Litteratur der Gegenwart. — *Pastor bonus* (Trèves), 1920-21, 143-149.

A propos des ouvrages de Dimmler et d'une recension du P. Wilms O. P. (*Theolog. Revue*, 1920, p. 106 ss,), précise bien ses propres positions : « Entre la pratique ordinaire des vertus et la vie mystique il y a une différence, non de degré seulement, mais d'espèce (*Artverschiedung*). Au point de vue de la *grâce*, il n'y a qu'une différence de degré, mais elle ne suffit pas à caractériser essentiellement la mystique ; en revanche, dans la manière d'agir de l'âme, il y a une différence d'espèce qui permet de définir l'essence de la vie mystique : dans la vie intérieure ordinaire l'âme agit en union avec le corps, dans la vie mystique elle en vient par degrés à agir à la manière d'un pur esprit... En marquant cette différence, les théologiens modernes, comme Jean de S. Thomas, ne s'opposent pas aux mystiques anciens, mais précisent l'aspect psychologique de la vie mystique, beaucoup moins examiné par eux que son aspect théologique. »

A master of Novices. — The presence of God, a practical treatise. New-York, Benziger, VIII-110 p., 1 dol. 50.

Bessemans A. — Over stigmatisatie op biologisch gebied. — *Limburg*, 1, 125-130 ; 146-151 ; 164-167.

Voir aussi plus haut : p. 63, de **Montmorand**.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Millot J. — Retraite sur les Grands Moyens de Salut. I, Prière, Confession, Dévotion à Marie. Paris. Téqui, 12°, 327 p., 5 fr.

Alexis de Barbezieux O. M. C. — Le chrétien en retraite. Paris, Téqui, 12°, 5 fr.

Panades M. C. M.F. — De lectione et studio Sacrae Scripturae penes religiosos. — *Comment. pro religios.*, 1, 183-185 ; 279-287.

Place de la lecture de l'Ecr. Sainte dans la vie spirituelle, tradition monastique à ce sujet.

Legrand A. — De exercitiis devotionis. — *Collat. Brugens.*, 20, 407-412.

Rôle des pratiques de dévotion, défauts à éviter.

Noldin H. — Ueber den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht. — *Theol. prakt. Quartalsch* (Linz), 73, 330-336 ; 514-518.

Friedrich E. — Die kirchliche Andacht zum Gottlichen Herzen Jesu in ihren Grundlegung, Entwickelung und glorreichen Vollendung. Mödling, St Gabriel, 8°. XIV-302 p., 15 m.

Vassall Phillips O.R. C.S.S.R. — The Mother of Christ : or the blessed Virgin Mary, in catholic Tradition, theology and devotion. London, Burns O. W., 8°, XXV-524 p., 7 s. 6 d.

Moreno Maldonado J. — De la devoción a Nuestra Señora. Sevilla. M. Macia, 12°.

Dayet J. S.M.M. — Les exercices spirituels selon la méthode du B. de Montfort (*suite*) : Les trois phases de la vie intérieure. Les douze jours préliminaires. *Règne de Jésus par Marie* (S. Laurent s. S.) 21, 39 ; 70 ; 138 ; 168 ; 202 ; 297 ; 328 ; 359.

David A. S M.M. — La parfaite dévotion à la T. S. Vierge. — *Règne de J. par Marie*, 21, 1 ; 33 ; 65 ; 130 ; 194 ; 226 ; 290 ; 321 ; 353.

Nature de la parfaite dévotion : objet général, objet propre ; la parfaite dévotion forme spéciale de vie intérieure, ses degrés.

Voir aussi plus haut : p. 90. Arintero.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gusmini Card. G. — La custodia della vocazione sacerdotale. — *Riv. del clero ital.*, 1, 481-485.

Se prononce contre les théories de la vocation qui tendent à la réduire trop exclusivement à l'appel épiscopal.

Fargues M. — L'éveil du sentiment religieux chez l'enfant. — La formation religieuse de la conscience morale. — *R. des jeunes*, 25, 619-634 ; 26, 30-45.

Hafen J. — Die Kinderkommunion im neuen Rechtbuch und in der seelsorglichen Praxis. Limburg, Steffen, 8°, 126 p.

Voir aussi plus haut : p. 83, **Prêtre et Apôtre**.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Juliana of Norwich. — Sixteen revelations of the divine Love showed to mother J. of N. (1373). New-York, Dutton.

Faloci-Pulignani D. M. — Il libro della B. Angela da Foligno. —

Miscellanea franciscana, 20 (1919), 65-77 ; 127-134 ; 21, 20-25.

Miguel Angel P. O.M.C. — Suyo, unica y exclusivamente suyo. — *Estudios franciscanos*, 25, 249-269.

A propos de la controverse sur le *libro de la Oración* : dans son traité de la prière, **Louis de Grenade** utilise plusieurs fois des écrivains antérieurs sans les citer, suivant en cela les usages de son temps ; il peut donc fort bien l'avoir fait pour **S. Pierre d'Alcantara**.

Silverio de S. Teresa C.D. — Obras de **S. Teresa de Jesus**, editadas y anotadas por... : t. 5. *Las Fundaciones*, Burgos, Monte Carmelo, 1919, 8°, XLVIII-276 p., 7 pes.

Ridolfi N. O. P. — A short method of mental Prayer, translat. by **R. Devas** O. P. London, Burns. O. W., XVIII-135 p., 3 s. 6 d.

Traduction de la Méthode d'Oraison publiée en 1642 par le P. R., général des Dominicains.

Boulay D. C. J. M. — La journée chrétienne d'après le **B. Jean Eudes**. Paris, Lethielleux. 12°, IV-254 p., 4 fr.

Extraits des œuvres du Bx., classés d'après les exercices de la journée.

II. — Documents.

Lazzeri Z. — La vita di **S. Chiara**, raccolta e tradotta da tutte le fonti conosciute e completata col testo del processo di canonizazione per un fancescano toscano del 500. Quaracchi, Coll. S. Bonaventura, 12°, XIV-221.

X. — Analecta ascetica et mystica. *Collat. Brugens.*, 20, 385-389

Extraits de la vie d'Henri de Friemar (1354), par **C. Dielman**.

Reichmann M. S. J. — Die Geschichte eines Ordensberufes. — *Stimmen der Zeit*, 100, 222-229.

Sur la vocation à la Compagnie de Jésus d'**Ottaviano Cesare**, à Naples, en 1551-1559, à propos de la monographie du Dr. Stoeckius (Heidelberg, 1914).

de la Brière Y. — L'apparition de la Mère de Dieu à **Pontmain**. — *Etudes*, 165, 94-114.

Joachim de l'I. C., Pass. — Lettres et extases de **Gemma Galgani**, trad. franç. Arras, Brunet, 8°, 302 p., 6 fr.

Bordeaux H. — La conversion de **Maurice Faucon**. — *R. des Jeunes*, 26, 393-407.

Varangot A. — **Augustine Letonnelier**, Tertiaire de S. François (1853-1917, Laval, chez l'auteur, 12, pl. d'Avesnières, 12°, 140 p., 2 fr. 50.

Femme de la campagne, servante, mère de famille, veuve.

Fleury-Divès P. — Une âme victime et hostie (1882-1915). Paris, Lethielleux, 12°, 168 p.

Biographie d'une jeune paysanne malade ; larges extraits de ses

notes spirituelles : vocation analogue à celle de Ste Lydwine ; dirigée par le P. Crozier.

Dupeux A. S.M.M. — Une âme victime (1898-1918). — *Règne de Jésus par Marie*, 21, 364-371.

Notes spirituelles intéressantes.

Voir aussi plus haut : p. 86, **Bergamaschi** ; p. 88, **Vicentini**.

III. — TRAVAUX.

Wittmann M. — Das Tugendideal des **Aristoteles**. — *Philos. Jahrbuch*, 1920, 233-252.

Casel O. — De philosophorum graecorum silentio mystico. Giessen, Töpelman, 8°, 188 p., 18 m.

Kenneth S. Guthrie. — **Plotinus** as Methodist philosopher. — *Methodist. Quart. Rev*, (Nashville), juillet 1920.

Mackintosh H. R. — **Jesus-Christ** and Prayer. — *Expositor*, juillet 1920.

Bolger C. — Asceticism and the **Gospel**. — *Month.*, 136, 500-506.

Bover J. M. S. J. — El corazón de Jesus en las Epistolas de **San Pablo**. — *Razon y Fé*, 58, 326-339 ; 435-451.

Etudie chez S. Paul l'ascétique (amour et cœur, esprit et cœur, amour pour amour) et la mystique (dans le Christ Jésus, dans le Cœur de Jésus) de la dévotion au S.-C.

Bartmann B. — Paulus als Seelsorger. Paderborn, Schöningh. 8°. 122 p., 6 m.

Schwientek A. C. M. F. — Elementa status religiosi in S. Scriptura et in prima traditione ecclesiastica. — *Comment. pro relig.*, 1, 243-248 ; 307-315.

Mackean W. H. — Christian **monasticism** in Egypt to the close of 4 th. century. London, Soc. f. prom. chr. knowl., 8°, 8 s.

Gobillot P. — Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion d'Egypte. — *Recherches de sc. rel.*, 10, 303-354 (à suivre).

Sur Ptolémée fils de Glaukias et les « reclus » de Sérapis : discute les diverses hypothèses émises sur la nature de leur réclusion.

Hessen D. — Die unmittelbare Gotteserkenntniss nach den hl. **Augustinus**. Paderborn, Schöningh, 8°, 60 p., 4 m. 50.

Saudreau A. — **Saint Diadoque**. — *Vie spirit.*, 2 (1), 116-126.

Réunit et commente brièvement les passages sur la vie mystique des *Capitula 100 de perf. spirit.* de Diadoque de Photicé (*Migne*, P. G., 65, 1167, texte latin ; le texte grec a été réédité en 1912 par Weiss-Liebersdorf).

Petitot H. O. P. — **S. François d'Assise**. — *Vie spirit.*, 2 (1), 127-145.

Gougaud L, O.S.B. — Une dévotion du moyen âge : mourir sous le froc. — *R. des Jeunes*, 26, 428-438.

Vicente de Peralta O. M. C. — Místicos franciscanos. — *Estudios francisc.*, 24, 268-291 ; 25, 270-300.

Termine la revue des œuvres mystiques franciscaines faussement attribuées à S. Bonaventure ; ajoute p. 283 ss. une étude générale sur la doctrine mystique du Docteur Séraphique

Grabmann M. — Bayerische Benediktinermystik am Ausgang des M.A. *Benedikt. Monatsch.*, 2, 196-202.

Sur les travaux ascétiques des réformes bénédictines allemandes du XVe s., spécialement de Tegernsee.

de Grandmaison L. — Les Exercices de S. Ignace dans l'édition des *Monumenta*. — *Rech. de sc. rel.*, 10, 391-408.

1. Sources et texte ; 2. Interprétation des *Exercices* : difficile à cause des multiples *adaptations* du livre. On ne peut le comprendre qu'en fonction du but précis de l'auteur ; lequel est de « mettre un homme encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu». Ne pas y chercher un *manuel* de vie spirituelle ordonné et complet, bien qu'en fait toutes les grandes questions y soient touchées. De là aussi l'attitude prise vis-à-vis des grâces mystiques.

Vanhée L. S. J. — La pratique des Exercices de S. Ignace dans l'ancienne mission de Chine.— *Coll. Bibl. Exerc.*, 64, Enghien (Belg.), 8°, 20 p.

de Puniet P. O.S.B. — Doctrine spirituelle de **Louis de Blois** : L'union mystique. — *Vie spirit.*, 2 (1), 42-80.

Ce que suppose cette union, ce qu'elle est, ce qu'elle produit, jusqu'où elle peut aller. Donne en appendice la trad. du ch. 12 de l'Institut. spirituelle.

Barrès M. — La vie quotidienne de S. Thérèse. — *R. critique des idées et des liv.*, 10 juillet 1920.

Ugarte de Ercilla E. — Tercer centenario del Padre Diego **Alvarez de Paz**. — *Razon y Fé*, 58, 463-473.

Brémond H. — Histoire du Sentiment religieux en France : la conquête mystique, IV. L'École de **Port-Royal**. — V, L'École du **P. Lallemant** et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus. Paris, Bloud, 8°, IV-604 et 412 p., 20 fr. chaque vol.

Thurston H. — **Limpias** and the problem of collective Hallucination. *Month.*, 136, 387-398 ; 533-541.

Etudie parallèlement avec ceux de Limpias les faits analogues de Campocavallo, Soriano, Malte...

Voir aussi plus haut : p. 70, **Durantel**, p. 76, **Bierbaum**, p. 91, **Doelger**, p. 92, **Brucker**, **Mortier**, **Wilms**.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

ETUDES

Fondée en 1856, paraissant deux fois chaque mois, le 5 et le 20, par fascicule de 144 pages grand in-8, la Revue comporte, avec des articles de fond, des mélanges, une recension des livres nouveaux, et des bulletins, résumant, sur un point d'intérêt majeur, le mouvement contemporain.

Revue de haute vulgarisation, avant tout religieuse, les **Etudes** font la première place à des sujets que leur importance unique maintient à l'ordre du jour, et auxquels l'intérêt passionné de presque tous les hommes intelligents assure en notre temps un surcroît d'actualité. Les sciences historiques et philosophiques, la sociologie, la littérature et l'art même, les questions d'éducation et d'enseignement, de méthodes et d'applications scientifiques, ont aussi leur place dans les **Etudes**.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : France..... **30** fr. — Étranger (Union postale)..... **35** fr.
Six mois : France..... **16** fr. — Étranger — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Sous ce titre, les **Etudes** ont inauguré en 1910 la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses. La théologie dogmatique et positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non chrétiens; l'exégèse et ses sciences auxiliaires; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y ont leur place.

Chaque livraison contient des articles de fond; des notes ou mélanges, portant sur des points d'érudition ou de doctrine étroitement limités; un bulletin technique d'ancienne littérature chrétienne, d'exégèse ou d'histoire des religions.

De 1910 à 1914, les **Recherches** paraissaient tous les deux mois; depuis la reprise de leur publication, en 1916, on a dû provisoirement modifier la périodicité : au lieu de 6 fascicules, la Revue ne comporte plus que 3 fascicules *doubles*.

Les abonnements partent de janvier.

France..... **10** fr. — Union postale..... **12** fr.
Pour les abonnés des **Etudes**... **8** fr. — — ..... **10** fr

Prix du fascicule double... : 4 fr.
Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'Administrateur des **Etudes**
5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)

Gabriel BEAUCHESNE, éditeur, 117, rue de Rennes, Paris (VIe)

Nouvelle édition refondue.

Ferdinand PRAT

La Théologie de Saint Paul

PREMIÈRE PARTIE

Un volume, grand in-8°, VIII-608 p. ..... **24 fr.**

Pietro MARIETTI, éditeur, Turin. — Rome.

Viennent de paraître :

P. fr. Ludovicus FANFANI, O. P.

DE IURE RELIGIOSORUM

Ad normam Codicis Iuris Canonici.

Un volume, 8°, 238 p. ..... **8 fr.**

P. Josephus NOVAL, O. P.

Commentarium Codicis Iuris canonici

Liber IV : *De Processibus.*

Pars I : De Iudiciis.

Un volume, 8°, 624 p. ..... **18 fr.**

Suc. Guidus COCCHI, Cong. Miss.

Commentarium in Codicem Iuris canonici

In Usum scholarum.

Liber I : *Normæ generales.*

Un volume, 8°, 206 p. ..... **6 fr. 50**